BENEDICTI DE SPINOZA

ETHICA

ORDINE GEOMETRICO DEMONSTRATA

TESTO LATINO

CON NOTE

DI

GIOVANNI GENTILE

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1915

APRILE MCMXV — 41263

PREFAZIONE

I.

L'*Etica* è il capolavoro di Spinoza, non solo perchè la sua opera più perfetta, ma anche perchè la sola in cui abbia forma sistematica la sua filosofia. La cronologia stessa ricollega l'*Etica* a tutti gli scritti dell'autore, come centro costante del suo pensiero nel periodo della sua attività letteraria. La quale incomincia col *Korte Verhandeling van God, de Mensch, en deszelfs Welstand (Breve trattato di Dio, dell'uomo e della sua felicità)*, in olandese [1], che è, si può dire, il germe, se non il primo abbozzo dell'*Etica*, scritto nel 1660, o al cadere dell'anno avanti [2], e finisce col *Tractatus*

---

(1) Questo Trattato pubblicato la prima volta dal v. Vloten nel suo *Supplementum Ad B. de Spinozae Opera quae supersunt omnia* (Amsterdam, 1862) fu tradotto in tedesco, in séguito a una nuova revisione dei due mss. in cui c'è rimasto, e illustrato da Chr. Sigwart, *B. de Spinozas Kurzer Tractat*, Tübingen, 1870. Noi citeremo nelle Note l'eccellente traduzione fattane in francese recentemente, con l'aiuto della riduzione in olandese moderno di W. Meijer (Amsterdam, 1899), da Ch. Appuhn nel t. I dell'*Oeuvres de Sp. trad. et annotées* (Paris, Garnier, s. a.).

(2) J. Freudenthal, *Spinoza, Sein Leben u. s. Lehre*, I (Stuttgart, Fromman, 1904) pp. 99, 101-6; cfr. Appuhn, *Notice*, prem. alla sua traduzione, pp. 18-20.

politicus, troncato dalla morte, nel quale lo Spinoza, per desiderio de' suoi amici, attendeva a svolgere i principii politici toccati nell'*Etica*. Tra il 1660 e il '77, quando morì, cade la pubblicazione dei due soli libri non postumi dello Spinoza. Nel '63 egli lascia pubblicare da uno scolaro il suo trattato scolastico [1] *Renati des Cartes Principiorum Philosophiae pars I. et II. more geometrico demonstratae* con l'aggiunta dei *Cogitata metaphysica, in quibus difficiliores, quae tam in parte metaphysices generali quam speciali occurrunt, quaestiones breviter explicantur*, ma non senza far avvertire nella prefazione che egli si era limitato ad esporre *meras Cartesii sententias illarumque demonstrationes, prout in illius scriptis reperiuntur, aut quales ex fundamentis ab illo jactis per legitimam consequentiam deduci debebant*; e soggiungere espresse riserve rispetto a taluni problemi fondamentali, che nell'*Etica* avranno infatti soluzioni opposte a quelle di Cartesio [2]. E nel '70 dà alla luce, anonimo, il *Tractatus theologico-politicus*, che è una parentesi o appendice dell'*Etica*, nato dal desiderio di sottrarre la filosofia allo spirito d'intolleranza religiosa destatosi anche in Olanda col prevalere della riforma calvinista e mescolatosi al fermento dei fieri contrasti politici, che laceravano allora quel popolo. Sperava con esso Spinoza di assicurare quella libertà

(1) Scritto ad uso di un giovane che coabitava con lo Sp. a Rijnsburg, e a cui lo Sp. insegnava filosofia: ma poichè sembravagli « nimis adhuc puer parum et sibi constans, et magis novitatis quam veritatis studiosus » pregava Sp. gli amici suoi « ne ipsi meas opiniones communicetis nisi ubi ad maturiorem aetatem pervenerit » (*Lett.* 9). E però com'egli stesso dice (*Lett.* 13), dettava questa riduzione dei *Principii* cartesiani a questo giovane, « quem meas opiniones aperte docere nolebam ».

(2) Cfr. Note I, 33 e II, 23.

di pensiero che era il bisogno più potente del suo animo (1) e insieme un aspetto essenziale di quella suprema libertà della mente, in cui, secondo l'*Etica*, l'uomo s'immedesima intellettualmente con Dio e si compie e chiude il circolo della realtà universale come processo divino.

Aveva appena abbozzato nel *Breve Trattato* il suo pensiero, e già ne riprese a svolgere sistematicamente il sistema, rifacendosi da una trattazione preliminare della teoria del conoscere e del metodo proprio al suo modo d'intendere la filosofia. È infatti della fine del '61 una sua lettera all'amico inglese Enrico Oldenburg, che ci fornisce un'importante notizia del nuovo lavoro al quale attendeva allora il filosofo.

L'Oldenburg gli aveva domandato che cosa egli pensasse della origine delle cose e del loro rapporto con la causa prima; e Spinoza rispondeva: *De hac re et etiam de emendatione intellectus integrum opusculum composui; in cujus descriptione et emendatione occupatus sum. Sed aliquando ab opere desisto, quia nondum ullum certum habeo consilium circa ejus editionem.* Esitava, perchè aveva orrore delle risse dei teologi, che si sarebbero probabilmente adombrati di quelle parti della sua operetta dov'egli dimostrava essere creature di Dio molti degli attributi, che essi ascrivono a Dio, e attributi invece talune di quelle che essi considerano come creature; e dove non separava Dio e la natura a quel modo che tutti fanno. Ora è stato osservato che il trattato, al quale qui s'allude, non può essere altro che il *De emendatione intellectus*, pubblicato nella forma

---

(1) Cfr. la celebre lettera del 30 marzo 1673 con cui egli rifiutò l'offertagli cattedra di filosofia ad Heidelberg.

frammentaria, in cui lo lasciò l'autore, tra le *Opere postume.* Il frammento che ne abbiamo, non contiene se non un abbozzo di gnoseologia e di metodo; ma vi è detto che poi, a suo luogo, vi si sarebbe trattato della natura di Dio, dell'unità dello spirito umano con l'universo, dell'origine della natura, dell'estensione, della conoscenza delle cose particolari e della conoscenza dell'esistenza dedotta dall'essenza: tutta quella dottrina, che l'autore designa nelle note aggiuntevi come *mea philosophia* (1). E questa sua filosofia non più esposta nel *De emendatione intellectus*, lasciato a mezzo per le difficoltà, a cui lo Spinoza si trovò incontro lungo la via per cui s'era incamminato, indirizzata a raggiungere il concetto dell'essenza di Dio partendo dalla critica della cognizione; che era la via percorsa dal Descartes nelle *Meditazioni*, e che lo Spinoza condannerà ripetutamente (2) come via disperata e senza uscita; questa stessa filosofia, venuto alla chiara coscienza della struttura logica, rigorosamente razionalistica e matematica del proprio pensiero, lo Spinoza si accinse a trattare in quella forma, di cui il Descartes aveva dato un saggio nelle *Ragioni che provano l'esistenza di Dio e la distinzione che è fra lo spirito e il corpo dell'uomo disposte in modo geometrico* (3), e che egli stesso diede nel 1663 alle prime due parti dei *Principii di filosofia* cartesiani.

Vi si accinse a Rijnsburg, villaggio a poche miglia da Leida, dove il filosofo, per desiderio di tranquillità,

(1) Freudenthal, *op. cit.*, p. 108.

(2) Cfr. *Eth.*, I, prop. 10, sch. ult. e Note II, 23.

(3) *Ragioni* aggiunte alle *Risposte alle seconde obbiezioni.* Sono tradotte in R. Descartes, *Disc. sul Met. e Medit. filos.*, trad. Tilgher (in questa collezione), I, pp. 203-30.

si ritirò al principio del 1660 e dimorò fino all'aprile del '63 (tornandovi poi a passare l'inverno l'anno seguente). Lì cominciò a stendere l'*Etica*, e via via che credeva d'aver dato a qualche parte di essa una forma conveniente, la comunicava al circolo di fidi amici e discepoli, che aveva lasciati ad Amsterdam ansiosi di seguire ogni progresso del suo pensiero. Il 24 febbraio del '63 il buon Simone de Vries gli scriveva:

Quamvis autem corpora ab invicem tam longe divisa sint, animo tamen saepissime praesens adfuisti meo, praesertim tuis in scriptis cum versor, manibusque ea tracto. Sed cum nobis collegis non omnia satis clara appareant (ideoque iterum collegii initium fecimus), neque me tui immemorem esse putes, animum ad hasce litteras scribendas appuli.

Collegium quod attinet, eo instituitur modo: unus (sed suae cuique vices) perlegit, pro suo conceptu explicat, porroque omnia demonstrat, secundum tuarum propositionum seriem ac ordinem; tum si accidat, ut alter alteri satisfacere non possit, operae pretium esse duximus, illud annotare, atque ad te scribere, ut, si possibile, nobis clarius reddatur, et duce te contra superstitiose religiosos Christianosque veritatem defendere, tum totius impetum mundi stare possimus.

Avevano consultato l'*Euclide* del Borrelli e altri autori intorno al concetto della definizione, di cui non erano ben chiari; e ora si rivolgevano allo stesso Spinoza, poichè negli scrittori veduti avevan trovato opinioni diverse, nè scorgevano nettamente la distinzione tra assiomi e definizioni. E schiarimenti desideravano sulle definizioni della sostanza e dell'attributo, che formavano allora una definizione sola, nonchè sul principio dello scolio alla 10ª prop. della parte I, che il De Vries cita come 3° scolio della prop. 8ª. E da ultimo egli ringraziava il filosofo degli scritti comunicatigli, che a lui avevan procurato piacere grandissimo: *sed potissimum*

scholium prop. 19 (1), che pare possa essere (2) quello della prop. 29ª della definitiva redazione.

Al principio, dunque, del '63 buon tratto della prima parte dell'*Etica* era scritto. Ma l'autore doveva esservi attorno fin dall'estate del '61. Abbiamo infatti di allora una risposta dello Spinoza al suo amico inglese Enrico Oldenburg, che poco prima era stato a visitarlo a Rijnsburg, e Spinoza gli aveva accennati alcuni dei concetti fondamentali della sua filosofia; sui quali l'Oldenburg continuò a pensare, e tornava a chiedergli da lontano qualche spiegazione. Il filosofo nella risposta, compendiata la sua dottrina intorno alla definizione di Dio, e alla sua esistenza dedotta dalla sua stessa definizione, si restringe a fermare l'attenzione dell'Oldenburg su tre punti: 1° che in natura non vi possono essere due sostanze differenti per tutta la loro essenza; 2° che la sostanza non può esser prodotta, ma è proprio della sua essenza, di esistere; 3° che ogni sostanza dev'essere infinita nel suo genere; parendogli che queste tre proposizioni potessero bastare a indicare la mira a cui tendeva il suo pensiero, purchè si ponesse mente alla sua definizione di Dio come essere che consta di infiniti attributi, ciascuno dei quali infinito nel suo genere. E soggiungeva: *Ut autem haec clare et breviter demonstrarem, nihil melius potui excogitare, nisi ut ea more geometrico probata examini tui ingenii subjicerem; ea itaque hic separatim mitto* (3). Parole nelle quali gli editori delle *Opere postume* (1677) videro accennato il principio della prima parte dell'*Etica* fino alla 4ª proposizione (4).

---

(1) *Lett.* 8 e cfr. *Lett.* 9.

(2) Cfr. Fischer, *Gesch. d. n. Philos.*, II⁴, *Spinoza*, p. 213.

(3) *Lett.* 2.

(4) *Opera posthuma*, p. 398 *n.*

Il primo getto delle prime pagine dell'*Etica* risale pertanto all'estate del 1661. Nel '63 quelle pagine, comunicate due anni prima all'Oldenburg, eran diventate il primo nucleo di una trattazione sistematica, che non si potrebbe dire fino a qual punto fosse precisamente arrivata. Ma due anni dopo s'incontrano nel carteggio altri accenni, che fan pensare essere allora la prima redazione dell'opera vicina al termine. Il 13 marzo 1665 lo Spinoza scriveva a Guglielmo v. Blyenbergh:

Per justum namque eum intelligo, qui constanter cupit, ut unusquisque, quod suum est, possideat; quam cupiditatem ego in mea Ethica (necdum edita) in piis ex clara, quam de seipsis et Deo habent, cognitione necessario originem ducere, demonstro (1);

riferendosi evidentemente alle dimostrazioni che seguono rispettivamente alle propp. 35-37 della parte IV. La quale non era allora quarta; poichè nel giugno lo Spinoza a un altro amico poteva dire:

Quod ad 3am partem nostrae philosophiae attinet, ejus aliquam brevi vel tibi, si translator esse vis, vel amico de Vries mittam. Et quamvis decreveram nihil mittere antequam eam absolverem; tamen, quia praeter sententiam longior evadet, nolo eos nimis diu detinere. Mittam usque ad 80 propositionem circiter (2).

Dove è da notare che questa terza parte non è la terza dell'opera nella sua ultima forma, in cui son cinque le parti, ma la terza conta solamente 59 proposizioni; e già s'è veduto che nel marzo era raggiunta quella che è la 37a proposizione della parte IV della

(1) *Lett.* 23.
(2) *Lett.* 28.

nostra *Etica*. Onde assai probabile è che nel primo disegno dell'opera, essa fosse divisa in sole tre parti, e che l'ultima di queste fosse destinata a svolgere tutta la materia degli affetti e del dominio che può acquistare sopra di essi l'intelletto (ossia tutta l'etica propriamente detta) spezzata più tardi in tre parti, perchè riuscita *praeter sententiam longior* (1). Si noti altresì che la propr. 37ª della parte IV va al di là della prop. 80ª ricordata nella lettera del giugno, e che doveva perciò, nell'intervallo tra le date delle due lettere testè citate, essere stata già superata di buon numero di proposizioni; e poichè, a calcolare da quello delle tre parti ultime della nostra *Etica*, dopo la 37ª della parte IV non ne restavano più da dimostrare che 78, è ragionevole congettura (2) che tra quelle già dimostrate prima del giugno e le altre potutevi aggiungere nei mesi successivi, tutta la prima redazione dell'*Etica* potè essere compiuta, o quasi, dentro quell'anno 1665.

Se non che nel settembre o ottobre dello stesso anno lo Spinoza lavorava già al *Trattato teologico-politico* (3); e non possiamo più dire quando l'autore ritornasse sull'*Etica*. Il *Trattato* bensì pubblicato nel '70 potè essere finito molto prima.

Ma, prima o dopo il '70 che lo Spinoza rimettesse le mani all'opera maggiore, per darle forma definitiva, certo egli, a causa delle persecuzioni suscitategli contro dal *Trattato*, per un pezzo, dopo che ebbe pronta l'*Etica*, non potè pensare a darla alle stampe. Da anni tuttavia

---

(1) Mi accordo in questo col FREUDENTHAL, p. 151. L'APPUHN (SPINOZA, *Ethique, texte latin... trad. nouvelle, notice et notes*, Paris, Garnier, 1909, pp. 9-10, preferisce pensare che fin da principio la parte V fosse distinta dalla teoria degli affetti; e che tutte le parti quindi fossero quattro.

(2) V. FISCHER, p. 208.

(3) *Lett.* 30.

ne andavano attorno tra gli amici più fidati parecchie copie manoscritte quando nel luglio del '75 egli accennò all'Oldenburg il proposito di pubblicarla.

E l'amico subito ad ammonirlo trepidante:

Cum ex responsione tua 5. Julii ad me data intellexerim animo sedere tuo Tractatum illum tuum quinquepartitum publici juris facere, permittas, quaeso, te moneam ex affectus in me tui sinceritate, ne quicquam misceas, quod religiosae virtutis praxin labefactare ullatenus videatur, maxime cum degener et flagitiosa haec aetas nil venetur avidius, quam dogmata ejusmodi, quorum conclusiones grassantibus vitiis patrocinari videantur.

De caetero non renuam aliquot dicti Tractatus exemplaria recipere... Dummodo in potestatem meam tuto pervenerint, nullus dubito, quin commodum mihi futurum sit eos amicis meis hinc inde distribuendi, justumque pro iis pretium consequendi (1).

Lo Spinoza non perciò desistette dal suo proposito; e sulla fine di luglio si recò ad Amsterdam per la stampa del libro, come riscriveva all'Oldenburg:

Quod dum agito, rumor ubique spargebatur librum quendam meum de Deo sub praelo sudare, meque in eo conari ostendere nullum dari Deum: qui quidem rumor a plurimis accipiebatur. Unde quidam theologi (hujus forte rumoris auctores) occasionem cepere de me coram principe et magistratibus conquerendi; stolidi praeterea Cartesiani, quia mihi favere creduntur, ut a se hanc amoverent suspicionem, meas ubique opiniones et scripta detestari non cessabant, nec etiamnum cessant. Haec cum a viris quibusdam fide dignis intellexissem, qui simul affirmabant theologos mihi undique insidiari, editionem, quam parabam, differre statui, donec, quo res

(1) *Lett.* 62.

evaderet, viderem, et, quod tuum consilium sequerer, tibi significare proposui (1).

Si diede allora a stendere alcune *Annotazioni* al suo *Trattato teologico-politico*; e in queste, nel *Trattato politico*, un *Compendio di grammatica della lingua ebraica* e in altri minori scritti gli passò quel poco di vita che la tisi ancora gli concesse; poichè il 21 febbraio 1677 morì.

II.

Nel mese di novembre dello stesso anno, grazie a un generoso di Amsterdam che apprestò il denaro per la stampa ma volle restare anonimo, dai varii esemplari che correvano per le mani degli amici, un gruppo di questi, presso l'editore Giovanni Rieuwertsz, raccolsero in un volume l'*Etica* e altri scritti postumi e il carteggio, premettendovi una prefazione, scritta, pare, da Jarrig Jelles, rivolta principalmente a dimostrare la conformità della dottrina dello Spinoza con la cristiana. E contemporaneamente veniva in luce una traduzione olandese degli stessi scritti, fatta sugli autografi, dal Glazemaker: preziosa agli editori moderni per la luce che da essa riceve nei luoghi più dubbii il testo dell'*Etica* a noi giunto unicamente nella edizione principe (2).

---

(1) *Lett.* 68.

(2) Eccone le note bibliografiche: B. D. S. (*sic.*) | *Opera* | *posthuma*, | quorum series post Praefationem | exhibetur | MDCLXXVII: in-4 di pagg. 514 + 35 n. n. contenente l'*Index rerum* + 134 (di cui 22 n. n.) contenenti il *Compendium grammatices linguae Hebraeae*. Precedono 34 pagine n. n. di frontespizio e prefazione. Al *Compendium* segue un elenco speciale degli *Sphalmata in propositionibus Ethices emendanda*, e un elenco generale degli *Sphalmata corrigenda* per tutto il volume.

Durante tutto il secolo XVIII dell'*Etica*, raramente letta, non si ebbe altra edizione che questa del 1677. La prima ristampa è quella che ne fece H. E. G. Paulus, teologo di Heidelberg in una edizione di tutte le opere, venuta in luce a Jena in due volumi nel 1802 e '3. Seguì a Stuttgart nel 1830 l'edizione di A. Gfroerer (l'editore delle opere latine di G. Bruno, nella stessa collezione): l'una e l'altra superate di gran lunga nel 1843 da quella procurata da Carlo Ermanno Bruder, che in quattro volumetti del Tauchnitz diede accuratissimamente tutte le opere fin allora note. Ma lo stesso lavoro del Bruder col progresso degli studi spinoziani e la scoperta di minori scritti e lettere inedite non bastò più. E nel 1880 il comitato, che s'era costituito all'Aià per la celebrazione del secondo centenario della morte del filosofo, destinò saggiamente il resto del denaro che s'era raccolto in ogni parte del mondo civile per il monumento che sorse quell'anno colà, a una nuova edizione completa e critica delle opere spinoziane. La quale apparve due anni dopo a cura di due insigni studiosi olandesi J. van Vloten e J. P. N. Land in due splendidi volumi (1). E questa edizione dopo di allora ha fatto testo per l'*Etica*, come per tutti gli altri scritti spinoziani: riprodotta in un'edizione minore, in tre piccoli volumi nel 1895 (2), dove sono incorsi però non pochi errori tipografici. Dei quali venne purgata l'*Etica* in una ristampa separata, fattasi nel 1905 (3), con alcune

---

(1) B. de Spinoza, *Opera quotquot reperta sunt*, recognoverunt J. van Vloten et G. P. N. Land, Hagae Comitum, ap. Mart. Nijhoff, 1882; 2 voll. in-8.

(2) Editio altera, ibid. 1895, 3 voll. in-16: curata dal solo Land.

(3) *Ethica... ex editione Operum quotquot...* seorsum repetita, ibid., 1 vol. in-8.

emendazioni che al testo del 1880 aveva proposte un traduttore olandese, il Gorter, e che il Land aveva già dichiarate accettabili, ma non aveva fatto in tempo a introdurre nell'edizione del 1905 (1).

Traduttori e studiosi degli scritti spinoziani non hanno mancato, pur dopo l'insigne fatica dei due benemeriti olandesi, di arrecare contributi notevoli alla critica del testo, per ciò che concerne l'*Etica*; e vanno per questa parte particolarmente ricordati W. Meijer, il più recente dei traduttori olandesi, e O. Baensch, a cui si deve l'ultima e più accurata traduzione tedesca dell'*Etica*. Sulle loro orme ha proceduto Ch. Appuhn, che nel 1909 ha dato una nuova diligente versione francese dell'opera stessa accompagnata dal testo. E un'eccellente raccolta di osservazioni acute e dotte pubblicò a parte nel 1902 il Leopold (2).

Sicchè una nuova edizione dell'*Etica*, che tornando all'edizione principe, tenesse conto oltre che della critica di v. Vloten e Land (3), di tutti questi studi posteriori, ci è parso che potesse riuscire non inutile: e questo lavoro abbiamo tentato.

Anche l'Italia ha avuto le sue traduzioni dell'*Etica*; ma nessuna che potesse nè pur lontanamente reggere al confronto delle molte straniere: una di Carlo Sarchi, pubblicata nel 1880 (4); e un'altra tentata nel 1913 da

---

(1) V. pref. al t. III dell'ed. 1895.

(2) *Ad Spinozae Opera postuma* scripsit D.r J. H. Leopold, Hagae Comitis, Nijhoft, 1902.

(3) Delle quali si può vedere l'elenco quasi completo nell'11a edizione del *Grundriss* dell'Ueberweg bearb. u. hg. v. M. Frischeisen-Köhler.

(4) Ed. Bertolotti e C., Milano. Nel 1875 egli aveva pubblicato presso gli stessi editori la trad. del *Trattato teologico-politico*.

Mario Rosazza [1]: delle quali rincresce dover dire che chi fece la prima conosceva il latino, ma non intendeva Spinoza, e chi fece la seconda non pare conoscesse nè anche il latino [2].

Convinto che non il latino dell'*Etica* possa essere la vera difficoltà da superare per i soli lettori che può avere quest'opera — almeno finchè non sarà affatto cangiato il carattere della cultura nel mondo — noi abbiamo creduto che assai più utilmente ed efficacemente si provvederà a rischiarare il testo spinoziano commentandolo, che traducendolo. E alla presente edizione, che riproduce sostanzialmente quella dell'Aia, salvo le modificazioni espressamente indicate [3], s'è fatto perciò seguire un abbondante commento storico e filologico, che, giovandosi del meglio degli studi sparsi intorno alla filosofia e agli scritti dello Spinoza, fornisce tutti i sussidi desiderabili allo studio del testo: che era un lavoro finora appena tentato in alcune traduzioni, delle quali s'è tratto profitto e si fa sempre menzione.

In questo commento, più che a proporre interpretazioni mie o altrui, ho avuto la mira a dilucidare la genesi dei concetti e della terminologia dello Spinoza, secondo il metodo di studi avviato dal Trendelenburg, dal Sigwart, dal Dilthey e dal Freudenthal, alla cui esagerata tesi delle attinenze tra spinozismo e scolastica non ho tralasciato di opporre le riserve necessarie. Un

---

(1) Ed. Bocca, Torino. Una versione molto superiore alle due precedenti, quantunque non esente, nè anch'essa, di gravi imprecisioni è stata iniziata da N. Checchia, nell'opuscolo Spinoza, *Dio*, Lanciano, Carabba, 1914, contenente la trad. della I parte dell'*Etica*.

(2) Vedi *Critica* di Napoli, XI, 139-40.

(3) Nella indicazione delle varianti ho designato con *EP* l'edizione principe, e con *Vs. B.* (= Versio Belgica) l'antica trad. olandese del Glazemaker.

sistema non s'intende di certo alla luce sola degli antecedenti, sì anche alla luce che dallo stesso sistema scaturisce negli svolgimenti storici successivi. Ma questa seconda non credo sia ufficio di un commento raccogliere nel libro, in cui essa piuttosto deve trovarsi come riflessa dalla mente e dalla cultura di chi legge.

Ad agevolare lo studio dell'opera ho stimato da ultimo opportuno aggiungere l'*Index rerum* dell'edizione principe, che non era stato mai ristampato, riducendolo e adattandolo alla presente edizione.

G. G.

Non s'è tralasciata per me diligenza a fine di evitare gli errori tipografici; e mi tocca qui di ringraziare il mio amico e scolaro prof. Adolfo Omodeo che mi aiutò nella revisione delle bozze. Pure, malgrado tutta la buona volontà, qualche scorrezione è rimasta; e segno tutte quelle da me potute notare, nella seguente

ERRATA-CORRIGE

Pag. 51 lin. 7: infinits — infinitis
» 54 » 16: modorum, non — modorum non
» 155 » 2: (prop. 27. per hujus) — (per prop. 27. hujus)
» 178 » 23: part. II. — part. I.
» 230 » 4: 44 et 44 73. hujus — 43. et 44.77 hujus
» 336 » 22: ses pectatas nihil errori — se spectatas nihil erroris.

ETHICA

ORDINE GEOMETRICO DEMONSTRATA

ET

IN QUINQUE PARTES DISTINCTA,

IN QUIBUS AGITUR

I. De DEO.
II. De natura et origine MENTIS.
III. De origine et natura AFFECTUUM.
IV. De SERVITUTE HUMANA, seu de AFFECTUUM VIRIBUS.
V. De POTENTIA INTELLECTUS, seu de LIBERTATE umana.

ETHICES

PARS PRIMA,

DE DEO.

DEFINITIONES[1].

I. Per *causam*[2] *sui* intelligo id, cujus essentia[3] involvit existentiam; sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens.

II. Ea *res* dicitur *in suo genere finita*[4], quae alia ejusdem naturae terminari potest[5]. Ex. gr. corpus dicitur finitum, quia aliud semper majus concipimus. Sic cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore.

III. Per *substantiam* intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat[6].

IV. Per *attributum* intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens[7].

V. Per *modum* intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur[8].

VI. Per *Deum* intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit[9].

Explicatio. Dico *absolute* infinitum, non autem *in suo genere*; quicquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus; quod autem absolute infinitum est, ad ejus essentiam pertinet quicquid essentiam exprimit et negationem nullam involvit.

VII. Ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur: necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione[10].

VIII. Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur[11].

Explicatio. Talis enim existentia, ut aeterna veritas, sicut rei essentia, concipitur, propterea que per durationem aut tempus explicari non potest[12], tametsi duratio principio et fine carere concipiatur.

AXIOMATA.

I. Omnia, quae sunt, vel in se vel in alio sunt[13].

II. Id, quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet.

III. Ex data causa determinata necessario sequitur effectus, et contra, si nulla detur determinata causa, impossibile est ut effectus sequatur[14].

IV. Effectus cognitio a cognitione causae dependet, et eandem involvit[15].

V. Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit[16].

VI. Idea vera debet cum suo ideato convenire[17].

VII. Quicquid ut non existens potest concipi, ejus essentia non involvit existentiam.

PROPOSITIO I.

Substantia prior est natura suis affectionibus[18].

Demonstratio

patet ex definitione 3. et 5.

PROPOSITIO II.

Duae substantiae, diversa attributa habentes, nihil inter se commune habent.

DEMONSTRATIO.

Patet etiam ex defin. 3. Unaquaeque enim in se debet esse, et per se debet concipi, sive conceptus unius conceptum alterius non involvit.

PROPOSITIO III.

Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest.

DEMONSTRATIO.

Si nihil commune cum se invicem habent, ergo (per ax. 5.) nec per se invicem possunt intelligi, adeoque (per ax. 4.) una alterius causa esse non potest; q. e. d.

PROPOSITIO IV.

Duae aut plures res distinctae, vel inter se distinguuntur ex diversitate attributorum substantiarum, vel ex diversitate earundem affectionum.

DEMONSTRATIO.

Omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt (per ax. 1.), hoc est (per defin. 3. et 5.), extra intellectum nihil datur praeter substantias earumque[19] affectiones. Nihil ergo extra intellectum datur, per quod plures res distingui inter se possunt praeter substantias, sive quod idem est (per defin.[20] 4.) earum attributa earumque affectiones; q. e. d.

PROPOSITIO V.

In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae ejusdem naturae sive attributi.

Demonstratio.

Si darentur plures distinctae, deberent inter se distingui vel ex diversitate attributorum, vel ex diversitate affectionum (per prop. praeced.). Si tantum ex diversitate attributorum, concedetur ergo non dari nisi unam ejusdem attributi. At si ex diversitate affectionum, cum substantia sit prior natura suis affectionibus (per prop. 1.), depositis ergo affectionibus et in se considerata, hoc est (per defin. 3. et ax. 6[21].), vere considerata, non poterit concipi ab alia distingui, hoc est (per prop. praeced.), non poterunt dari plures, sed tantum una; q. e. d.

PROPOSITIO VI.

Una substantia non potest produci ab alia substantia.

Demonstratio.

In rerum natura non possunt dari duae substantiae ejusdem attributi (per prop. praeced.), hoc est (per prop. 2) quae aliquid inter se commune habent. Adeoque (per prop. 3.) una alterius causa esse nequit, sive una ab alia non potest produci; q. e. d.

Corollarium.

Hinc sequitur substantia ab alio produci non posse. Nam in rerum natura nihil datur praeter substantias earumque affectiones, ut patet ex ax. 1. et defin. 3. et 5. Atqui a substantia produci non potest (per praeced. prop.). Ergo substantia absolute ab alio produci non potest; q. e. d.

Aliter.

Demonstratur hoc etiam facilius ex absurdo contradictorio. Nam si substantia ab alio posset produci, ejus cognitio a cognitione suae causae deberet pendere (per ax. 4.); adeoque (per defin. 3.) non esset substantia.

PROPOSITIO VII.

Ad naturam substantiae pertinet existere.

DEMONSTRATIO.

Substantia non potest produci ab alio (per coroll. prop. praeced.); erit itaque causa sui, id est (per defin. 1.) ipsius essentia involvit necessario existentiam, sive ad ejus naturam pertinet existere; q. e. d.

PROPOSITIO VIII.

Omnis substantia est necessario infinita.

DEMONSTRATIO.

Substantia unius attributi non nisi unica existit (per prop. 5.), et ad ipsius naturam pertinet existere (per prop. 7.). Erit ergo de ipsius natura vel finitam vel infinitam [22] existere. At non finita. Nam (per defin. 2.) deberet terminari ab alia ejusdem naturae, quae etiam necessario deberet existere (per prop. 7.); adeoque darentur duae substantiae ejusdem attributi, quod est absurdum (per prop. 5.). Existit ergo infinita; q. e. d.

SCHOLIUM I.

Cum finitum esse revera sit ex parte negatio, et infinitum absoluta affirmatio existentiae alicujus naturae, sequitur ergo ex sola 7. prop. omnem substantiam debere esse infinitam [23].

Scholium II.

Non dubito quin omnibus, qui de rebus confuse judicant nec res per primas suas causas noscere consueverunt, difficile sit demonstrationem 7. prop. concipere; nimirum quia non distinguunt inter modificationes substantiarum et ipsas substantias, neque sciunt quomodo res producuntur. Unde fit, ut principium, quod res naturales habere vident, substantiis affingant; qui enim veras rerum causas ignorant, omnia confundunt, et sine ulla mentis repugnantia tam arbores, quam homines loquentes fingunt, et homines tam ex lapidibus, quam ex semine formari, et quascunque formas in alias quascunque mutari imaginantur. Sic etiam qui naturam divinam cum humana confundunt, facile Deo affectus humanos tribuunt, praesertim quamdiu etiam ignorant quomodo affectus in mente producuntur. Si autem homines ad naturam substantiae attenderent, minime de veritate 7. prop. dubitarent; imo haec prop. omnibus axioma esset, et inter notiones communes numeraretur. Nam per substantiam intelligerent id, quod in se est et per se concipitur, hoc est, id, cujus cognitio non indiget cognitione alterius rei. Per modificationes autem id, quod in alio est, et quarum conceptus a conceptu rei, in qua sunt, formatur: quocirca modificationum non existentium veras ideas possumus habere; quandoquidem, quamvis non existant actu extra intellectum, earum tamen essentia ita in alio comprehenditur, ut per idem concipi possint. Verum substantiarum veritas extra intellectum non est, nisi in se ipsis, quia per se concipiuntur. Si quis ergo diceret se claram et distinctam, hoc est, veram ideam substantiae habere, et nihilominus dubitare num talis substantia existat, idem hercle esset ac si diceret se veram habere ideam, et nihilominus dubitare num falsa sit (ut satis attendenti fit manifestum); vel, si quis statuat substantiam creari, simul statuit ideam falsam factam esse veram, quo sane nihil absurdius concipi potest; adeoque fatendum necessario est substantiae existentiam, sicut ejus essentiam, aeternam esse veritatem. Atque hinc

alio modo concludere possumus non dari, nisi unicam, ejusdem naturae; quod hic ostendere operae pretium esse duxi. Ut autem hoc ordine faciam, notandum est I. veram uniuscujusque rei definitionem nihil involvere neque exprimere praeter rei definitae naturam. Ex quo sequitur hoc II., nempe nullam definitionem certum aliquem numerum individuorum involvere, neque exprimere, quandoquidem nihil aliud exprimit quam naturam rei definitae. Ex. gr. definitio trianguli nihil aliud exprimit quam simplicem naturam trianguli; at non certum aliquem triangulorum numerum. III. Notandum dari necessario uniuscujusque rei existentis certam aliquam causam, propter quam existit. IV. Denique notandum hanc causam, propter quam aliqua res existit, vel debere contineri in ipsa natura et definitione rei existentis (nimirum quod ad ipsius naturam pertinet existere), vel debere extra ipsam dari. His positis, sequitur quod, si in natura certus aliquis numerus individuorum existat, debeat necessario dari causa, cur illa individua et cur non plura nec pauciora existunt. Si ex. gr. in rerum natura 20 homines existant (quos, majoris perspicuitatis causa, suppono simul existere, nec alios antea in natura exstitisse), non satis erit (ut scilicet rationem reddamus, cur 20 homines existant) causam naturae humanae in genere ostendere, sed insuper necesse erit causam ostendere, cur non plures, nec pauciores, quam 20 existant; quandoquidem (per notam III) uniuscujusque debet necessario dari causa, cur existat. At haec causa (per notam II et III) non potest in ipsa natura humana contineri, quandoquidem vera hominis definitio numerum vicenarium non involvit. Adeoque (per notam IV) causa, cur hi viginti homines existunt, et consequenter cur unusquisque existit, debet necessario extra unumquemque dari, et propterea absolute concludendum omne id, cujus naturae plura individua existere possunt, debere necessario, ut existant, causam externam habere. Jam quoniam ad naturam substantiae (per jam ostensa in hoc schol.) pertinet existere, debet ejus definitio necessariam existentiam involvere, et consequenter ex sola ejus definitione debet ipsius existentia concludi. At ex ipsius definitione (ut

jam ex nota II et III ostendimus) non potest sequi plurium substantiarum existentia; sequitur ergo ex ea necessario unicam tantum ejusdem naturae existere, ut proponebatur [24].

PROPOSITIO IX.

Quo plus realitatis aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt.

DEMONSTRATIO

patet ex defin. 4 [25].

PROPOSITIO X.

Unumquodque unius substantiae attributum per se concipi debet.

DEMONSTRATIO.

Attributum enim est id, quod intellectus de substantia percipit tanquam ejus essentiam constituens (per defin. 4.), adeoque (per defin. 3.) per se concipi debet; q. e. d.

SCHOLIUM.

Ex his apparet, quod, quamvis duo attributa realiter distincta concipiantur, hoc est, unum sine ope alterius, non possumus tamen inde concludere ipsa duo entia sive duas diversas substantias constituere; id enim est de natura substantiae, ut unumquodque ejus attributorum per se concipiatur; quandoquidem omnia, quae habet, attributa simul in ipsa semper fuerunt, nec unum ab alio produci potuit; sed unumquodque realitatem sive esse substantiae exprimit. Longe ergo abest, ut absurdum sit uni substantiae plura attributa tribuere; quin nihil in natura clarius quam quod unumquodque ens sub aliquo attributo debeat concipi, et quo plus realitatis aut esse habeat, eo plura attributa, quae et necessitatem sive aeternitatem et infinitatem expri-

munt, habeat; et consequenter nihil etiam clarius quam quod ens absolute infinitum necessario sit definiendum (ut defin. 6. tradidimus) ens, quod constat infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam certam essentiam exprimit[26]. Si quis autem jam quaerit ex quo ergo signo diversitatem substantiarum poterimus dignoscere, legat sequentes propositiones, quae ostendunt in rerum natura non nisi unicam substantiam existere, eamque absolute infinitam esse, quapropter id signum frustra quaereretur.

PROPOSITIO XI.

Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit.

Demonstratio.

Si negas, concipe, si fieri potest, Deum non existere. Ergo (per ax. 7.) ejus essentia non involvit existentiam. Atqui hoc (per propos. 7.) est absurdum. Ergo Deus necessario existit; q. e. d.

Aliter.

Cujuscunque rei assignari debet causa, seu ratio, tam cur existit, quam cur non existit. Ex. gr. si triangulus existit, ratio, seu causa dari debet, cur existit; si autem non existit, ratio etiam, seu causa dari debet, quae impedit quominus existat, sive quae ejus existentiam tollat. Haec vero ratio, seu causa, vel in natura rei contineri debet, vel extra ipsam. Ex. gr. rationem, cur circulus quadratus non existat, ipsa ejus natura indicat; nimirum, quia contradictionem involvit. Cur autem contra substantia existat, ex sola etiam ejus natura sequitur, quae[27] scilicet existentiam involvit. (Vide prop. 7.) At ratio, cur circulus vel triangulum[28] existit, vel cur non existit, ex eorum natura non sequitur, sed ex ordine universae naturae corporeae; ex eo enim sequi debet

vel jam triangulum necessario existere, vel impossibile esse ut jam existat. Atque haec per se manifesta sunt. Ex quibus sequitur id necessario existere, cujus nulla ratio nec causa datur, quae impedit quominus existat. Si itaque nulla ratio nec causa dari possit, quae impedit quo minus Deus existat, vel quae ejus existentiam tollat, omnino concludendum est eundem necessario existere. At si talis ratio seu causa daretur, ea vel in ipsa Dei natura, vel extra ipsam dari deberet, hoc est, in alia substantia alterius naturae. Nam si ejusdem natura esset, eo ipso concederetur dari Deum. At substantia, quae alterius esset naturae, nihil cum Deo commune habere (per 2. prop.), adeoque neque ejus existentiam ponere, neque tollere posset. Cum igitur ratio seu causa, quae divinam existentiam tollat, extra divinam naturam dari non possit, debebit necessario dari, siquidem non existit, in ipsa ejus natura, quae propterea contradictionem involveret. Atqui 29
hoc de Ente absolute infinito et summe perfecto affirmare absurdum est; ergo nec in Deo, nec extra Deum ulla causa seu ratio datur, quae ejus existentiam tollat, ac proinde Deus necessario existit; q. e. d.

Aliter.

Posse non existere impotentia est, et contra posse existere potentia est (ut per se notum). Si itaque id, quod jam necessario existit, non nisi entia finita sunt; sunt ergo entia finita potentiora Ente absolute infinito: atque hoc (ut per se notum) absurdum est. Ergo vel nihil existit, vel Ens absolute infinitum necessario etiam existit. Atqui nos vel in nobis, vel in alio, quod necessario existit, existimus. (Vid. ax. 1. et prop. 7.) Ergo Ens absolute infinitum, hoc est (per defin. 6.) Deus, necessario existit; q. e. d.

SCHOLIUM.

In hac ultima demonstratione Dei existentiam a posteriori ostendere volui, ut demonstratio facilius perciperetur; non autem propterea quod ex hoc eodem fundamento Dei

existentia a priori non sequatur. Nam cum posse existere potentia sit, sequitur, quo plus realitatis alicujus rei naturae competit, eo plus virium a se habere, ut existat; adeoque Ens absolute infinitum, sive Deum, infinitam absolute potentiam existendi a se habere, qui propterea absolute existit. Multi tamen forsan non facile hujus demonstrationis evidentiam videre poterunt, quia assueti sunt eas solummodo res contemplari, quae a causis externis fiunt [30]; et ex his, quae cito fiunt, hoc est, quae facile existunt, eas etiam facile perire vident, et contra eas res factu difficiliores judicant, hoc est ad existendum non adeo faciles, ad quas plura pertinere concipiunt. Verum, ut ab his praejudiciis liberentur, non opus habeo hic ostendere qua ratione hoc enuntiatum, quod cito fit, cito perit, verum sit, nec etiam, an respectu totius naturae omnia aeque facilia sint an secus. Sed hoc tantum notare sufficit, me hic non loqui de rebus, quae a causis externis fiunt, sed de solis substantiis, quae (per prop. 6.) a nulla causa externa produci possunt. Res [31] enim, quae a causis externis fiunt, sive eae multis partibus constent sive paucis, quicquid perfectionis sive realitatis [32] habent, id omne virtuti causae externae debetur, adeoque earum existentia ex sola perfectione causae externae, non autem suae oritur. Contra, quicquid substantia perfectionis habet, nulli causae externae debetur; quare ejus etiam existentia ex sola ejus natura sequi debet, quae proinde nihil aliud est, quam ejus essentia. Perfectio igitur rei existentiam non tollit, sed contra ponit; imperfectio autem contra eandem tollit; adeoque de nullius rei existentia certiores esse possumus, quam de existentia Entis absolute infiniti seu perfecti, hoc est Dei. Nam quandoquidem ejus essentia omnem imperfectionem secludit, absolutamque perfectionem involvit, eo ipso omnem causam dubitandi de ipsius existentia tollit, summamque de eadem certitudinem dat, quod mediocriter attendenti perspicuum fore credo [33].

PROPOSITIO XII.

Nullum substantiae attributum potest vere concipi, ex quo sequatur substantiam posse dividi.

Demonstratio.

Partes enim, in quas substantia sic concepta divideretur, vel naturam substantiae retinebunt, vel non. Si primum, tum (per 8. prop.) unaquaeque pars debebit esse infinita, et (per prop. 6.[34]) causa sui, et (per prop. 5.) constare debebit ex diverso attributo, adeoque ex una substantia plures constitui poterunt, quod (per prop. 6.) est absurdum. Adde, quod partes (per prop. 2.) nihil commune cum suo toto haberent, et totum (per defin. 4. et prop. 10.) absque suis partibus et esse et concipi posset, quod absurdum esse nemo dubitare poterit. Si autem secundum ponatur, quod scilicet partes naturam substantiae non retinebunt: ergo, cum tota substantia in aequales partes esset divisa, naturam substantiae amitteret, et esse desineret, quod (per prop. 7.) est absurdum [35].

PROPOSITIO XIII.

Substantia absolute infinita est indivisibilis.

Demonstratio.

Si enim divisibilis esset, partes, in quas divideretur, vel naturam substantiae absolute infinitae retinebunt, vel non. Si primum, dabuntur ergo plures substantiae ejusdem naturae, quod (per prop. 5.) est absurdum. Si secundum ponatur, ergo (ut supra) poterit substantia absolute infinita desinere esse, quod (per prop. 11.) est etiam absurdum.

Corollarium.

Ex his sequitur nullam substantiam, et consequenter nullam substantiam corpoream, quatenus substantia est, esse divisibilem [36].

Scholium.

Quod substantia sit indivisibilis simplicius ex hoc solo intelligitur, quod natura substantiae non potest concipi nisi infinita, et quod per partem substantiae nihil aliud intelligi potest, quam substantia finita, quod (per prop. 8.) manifestam contradictionem implicat.

PROPOSITIO XIV.

Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia.

Demonstratio.

Cum Deus sit ens absolute infinitum, de quo nullum attributum, quod essentiam substantiae exprimit, negari potest (per defin. 6.), isque necessario existat (per prop. 11.); si aliqua substantia praeter Deum daretur, ea explicari deberet per aliquod attributum Dei, sicque duae substantiae ejusdem attributi existerent, quod (per prop. 5.) est absurdum; adeoque nulla substantia extra Deum dari potest, et consequenter non etiam concipi. Nam si posset concipi, deberet necessario concipi ut existens; atqui hoc (per primam partem hujus demonstr.) est absurdum. Ergo extra Deum nulla dari, neque concipi potest substantia; q. e. d.

Corollarium I.

Hinc clarissime sequitur I. Deum esse unicum, hoc est (per defin. 6.) in rerum natura non nisi unam substantiam dari, eamque absolute infinitam esse, ut in scholio prop. 10. jam innuimus.

Corollarium II.

Sequitur II. rem extensam et rem cogitantem vel Dei attributa esse, vel (per ax. 1.) affectiones attributorum Dei.

PROPOSITIO XV.

Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest.

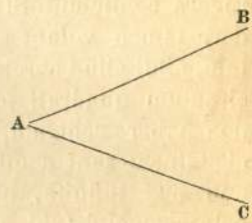
Demonstratio.

Praeter Deum nulla datur neque concipi potest substantia (per 14. prop.), hoc est (per defin. 3.) res, quae in se est et per se concipitur. Modi autem (per defin. 5.) sine substantia nec esse nec concipi possunt; quare hi in solà divina natura esse, et per ipsam solam concipi possunt. Atqui praeter substantias et modos nil datur (per ax. 1.). Ergo nihil sine Deo esse neque concipi potest; q. e. d.

Scholium [38].

Sunt, qui Deum instar hominis corpore et mente constantem atque passionibus obnoxium fingunt. Sed quam longe hi a veri Dei cognitione aberrent, satis ex jam demonstratis constat. Sed hos mitto: nam omnes, qui naturam divinam aliquo modo contemplati sunt, Deum esse corporeum negant. Quod etiam optime probant ex eo, quod per corpus intelligimus quamcunque quantitatem, longam, latam et profundam, certa aliqua figura terminatam, quo nihil absurdius de Deo, ente scilicet absolute infinito, dici potest. Attamen interim aliis rationibus, quibus hoc idem demonstrare conantur, clare ostendunt se substantiam ipsam corpoream sive extensam a natura divina omnino removere, atque ipsam a Deo creatam statuunt. Ex qua autem divina potentia creari potuerit, prorsus ignorant; quod clare ostendit illos id, quod ipsimet dicunt, non intelligere. Ego saltem satis clare, meo quidem judicio, demonstravi (vid. coroll. prop. 6. et schol. 2. prop. 8.) nullam substantiam ab alio posse produci vel creari. Porro prop. 14. ostendimus praeter Deum nullam dari neque concipi posse substantiam; atque hinc conclusimus substan-

tiam extensam unum ex infinitis Dei attributis esse. Verum, ad pleniorem explicationem, adversariorum argumenta refutabo, quae omnia huc redeunt. Primo, quod substantia corporea, quatenus substantia, constat, ut putant, partibus; et ideo eandem infinitam posse esse, et consequenter ad Deum pertinere posse, negant. Atque hoc multis exemplis explicant, ex quibus unum aut alterum afferam. Si substantia corporea, ajunt, est infinita, concipiatur in duas partes dividi; erit unaquaeque pars vel finita, vel infinita. Si illud, componitur ergo infinitum ex duabus partibus finitis, quod est absurdum. Si hoc, datur ergo infinitum duplo majus alio infinito, quod etiam est absurdum. Porro, si quantitas infinita mensuratur partibus pedes aequantibus, infinitis talibus partibus constare debebit, ut et, si partibus mensuretur digitos aequantibus; ac propterea unus numerus infinitus erit duodecies major alio infinito. Denique, si ex uno puncto infinitae cujusdam



quantitatis concipiatur duas lineas, ut A B, A C, certa ac determinata in initio distantia in infinitum protendi; certum est distantiam inter B et C continuo augeri et tandem ex determinata indeterminabilem fore. Cum igitur haec absurda sequantur, ut putant, ex eo, quod quantitas infinita supponitur: inde concludunt substantiam corpoream debere esse finitam, et consequenter ad Dei essentiam non pertinere. Secundum argumentum petitur etiam a summa Dei perfectione. Deus enim, inquiunt, cum sit ens summe perfectum, pati non potest: atqui substantia corporea, quandoquidem divisibilis est, pati potest; sequitur ergo ipsam ad Dei essentiam non pertinere. Haec sunt, quae apud scriptores invenio argumenta, quibus ostendere conantur substantiam corpoream divina natura indignam esse, nec ad eandem posse pertinere. Verum enim vero, si quis recte attendat, me ad haec jam respondisse comperiet; quandoquidem haec argumenta in eo tantum fundantur, quod substantiam corpoream ex partibus componi supponunt, quod jam (prop. 12. cum coroll. prop. 13.)

absurdum esse ostendi. Deinde, si quis rem recte perpendere velit, videbit omnia illa absurda (siquidem omnia absurda sunt, de quo jam non disputo), ex quibus concludere volunt substantiam extensam finitam esse, minime ex eo sequi, quod quantitas infinita supponatur: sed quod quantitatem infinitam mensurabilem et ex partibus finitis conflari supponunt; quare ex absurdis, quae inde sequuntur, nihil aliud concludere possunt, quam quod quantitas infinita non sit mensurabilis, et quod ex partibus finitis conflari non possit. Atque hoc idem est, quod nos supra (propos. 12. etc.) jam demonstravimus. Quare telum, quod in nos intendunt, in se ipsos revera conjiciunt. Si igitur ipsi ex suo hoc absurdo concludere tamen volunt substantiam extensam debere esse finitam, nihil aliud hercle faciunt, quam si quis ex eo, quod finxit circulum quadrati proprietates habere, concludit circulum non habere centrum, ex quo omnes ad circumferentiam ductae lineae sunt aequales. Nam substantiam corpoream, quae non nisi infinita, non nisi unica et non nisi indivisibilis potest concipi (vid. prop. 8. 5. et 12.), eam ipsi ad concludendum eandem esse finitam, ex partibus finitis conflari et multiplicem esse et divisibilem concipiunt. Sic etiam alii, postquam fingunt lineam ex punctis componi, multa sciunt invenire argumenta, quibus ostendant lineam non posse in infinitum dividi. Et profecto non minus absurdum est ponere, quod substantia corporea ex corporibus sive partibus componatur, quam quod corpus ex superficiebus, superficies ex lineis, lineae denique ex punctis componantur. Atque hoc omnes, qui claram rationem infallibilem esse sciunt, fateri debent, et imprimis ii, qui negant, dari vacuum. Nam si substantia corporea ita posset dividi, ut ejus partes realiter distinctae essent; cur ergo una pars non posset annihilari, manentibus reliquis, ut ante, inter se connexis? Et cur omnes ita aptari debent, ne detur vacuum? Sane rerum, quae realiter ab invicem distinctae sunt, una sine alia esse et in suo statu manere potest. Cum igitur vacuum in natura non detur (de quo alias [39]), sed omnes partes ita concurrere debent, ne detur vacuum; sequitur hinc etiam easdem non

posse realiter distingui, hoc est, substantiam corpoream, quatenus substantia est, non posse dividi. Si quis tamen jam quaerat, cur nos ex natura ita propensi simus ad dividendam quantitatem? Ei respondeo, quod quantitas duobus modis a nobis concipitur, abstracte scilicet, sive superficialiter, prout nempe ipsam imaginamur, vel ut substantia, quod a solo intellectu fit. Si itaque ad quantitatem attendimus prout in imaginatione est, quod saepe et facilius a nobis fit, reperietur finita, divisibilis et ex partibus conflata; si autem ad ipsam prout in intellectu est, attendimus, et eam quatenus substantia est concipimus, quod difficillime fit, tum, ut jam satis demonstravimus, infinita, unica et indivisibilis reperietur. Quod omnibus, qui inter imaginationem et intellectum distinguere sciverint, satis manifestum erit: praecipue si ab hoc etiam attendatur, quod materia ubique eadem est, nec partes in eadem distinguuntur, nisi quatenus materiam diversimode affectam esse concipimus, unde ejus partes modaliter tantum distinguuntur, non autem realiter[40]. Ex. gr. aquam, quatenus aqua est, dividi concipimus ejusque partes ab invicem separari; at non, quatenus substantia est corporea; eatenus enim neque separatur neque dividitur. Porro aqua, quatenus aqua, generatur et corrumpitur; at, quatenus substantia, nec generatur nec corrumpitur. Atque his me ad secundum argumentum etiam respondisse puto: quandoquidem id in eo etiam fundatur, quod materia, quatenus substantia, divisibilis sit et ex partibus confletur. Et quamvis hoc non esset, nescio cur divina natura indigna esset, quandoquidem (per prop. 14.) extra Deum nulla substantia dari potest, a qua ipsa pateretur. Omnia, inquam, in Deo sunt, et omnia, quae fiunt, per solas leges infinitae Dei naturae fiunt, et ex necessitate ejus essentiae (ut mox ostendam) sequuntur. Quare nulla ratione dici potest Deum ab alio pati, aut substantiam extensam divina natura indignam esse, tametsi divisibilis supponatur, dummodo aeterna et infinita concedatur. Sed de his impraesentiarum satis[41].

PROPOSITIO XVI.

Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est, omnia quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.

DEMONSTRATIO.

Haec propositio unicuique manifesta esse debet, si modo ad hoc attendat, quod ex data cujuscunque rei definitione plures proprietates intellectus concludit, quae revera ex eadem (hoc est, ipsa rei essentia) necessario sequuntur, et eo plures, quo plus realitatis rei definitio exprimit, hoc est, quo plus realitatis rei definitae essentia involvit. Cum autem natura divina infinita absolute attributa habeat (per defin. 6.), quorum etiam unumquodque infinitam essentiam in suo genere exprimit, ex ejusdem ergo necessitate infinita infinitis modis (hoc est, omnia quae sub intellectum infinitum cadere possunt) necessario sequi debent; q. e. d.

COROLLARIUM I.

Hinc sequitur Deum omnium rerum, quae sub intellectum infinitum cadere possunt, esse causam efficientem.

COROLLARIUM II.

Sequitur II. Deum causam esse per se, non vero per accidens [42].

COROLLARIUM III.

Sequitur III. Deum esse absolute causam primam [43].

PROPOSITIO XVII.

Deus ex solis suae naturae legibus, et a nemine coactus agit.

Demonstratio.

Ex sola divinae naturae necessitate, vel (quod idem est) ex solis ejusdem naturae legibus, infinita absolute sequi modo prop. 16. ostendimus; et prop. 15. demonstravimus nihil sine Deo esse nec concipi posse, sed omnia in Deo esse; quare nihil extra ipsum esse potest, a quo ad agendum determinetur vel cogatur, atque adeo Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit; q. e. d.

Corollarium I.

Hinc sequitur I. nullam dari causam, quae Deum extrinsece vel intrinsece, praeter ipsius naturae perfectionem, incitet ad agendum.

Corollarium II.

Sequitur II. solum Deum esse causam liberam. Deus enim solus ex sola suae naturae necessitate existit (per prop. 11. et coroll. 1. prop. 14.), et ex sola suae naturae necessitate agit (per prop. praeced.). Adeoque (per defin. 7.) solus est causa libera; q. e. d. [44].

Scholium.

Alii putant Deum esse causam liberam, propterea quod potest, ut putant, efficere, ut ea, quae ex ejus natura sequi diximus, hoc est, quae in ejus potestate sunt, non fiant, sive ut ab ipso non producantur. Sed hoc idem est ac si dicerent, quod Deus potest efficere, ut ex natura trianguli non sequatur ejus tres angulos aequales esse duobus rectis; sive ut ex data causa non sequatur effectus, quod est absurdum. Porro infra absque ope hujus propositionis ostendam, ad Dei naturam

neque intellectum neque voluntatem pertinere. Scio equidem plures esse qui putant se posse demonstrare ad Dei naturam summum intellectum et liberam voluntatem pertinere: nihil enim perfectius cognoscere sese ajunt, quod Deo tribuere possunt, quam id quod in nobis summa est perfectio. Porro, tametsi Deum actu summe intelligentem concipiant, non tamen credunt eum posse omnia, quae actu intelligit, efficere ut existant, nam se eo modo Dei potentiam destruere putant. Si omnia, inquiunt, quae in ejus intellectu sunt, creavisset, nihil tum amplius creare potuisset, quod credunt Dei omnipotentiae repugnare; ideoque maluerunt Deum ad omnia indifferentem statuere, nec aliud creantem praeter id, quod absoluta quadam voluntate decrevit creare [44]). Verum ego me satis clare ostendisse puto (vid. prop. 16.), a summa Dei potentia, sive infinita natura, infinita infinitis modis, hoc est, omnia necessario effluxisse, vel semper eadem necessitate sequi: eodem modo ac ex natura trianguli ab aeterno et in aeternum sequitur ejus tres angulos aequari duobus rectis. Quare Dei omnipotentia actu ab aeterno fuit, et in aeternum in eadem actualitate manebit. Et hoc modo Dei omnipotentia longe, meo quidem judicio, perfectior statuitur. Imo adversarii Dei omnipotentiam (liceat aperte loqui) negare videntur. Coguntur enim fateri Deum infinita creabilia intelligere, quae tamen nunquam creare poterit. Nam alias, si scilicet omnia quae intelligit, crearet, suam, juxta ipsos, exhauriret omnipotentiam, et se imperfectum redderet. Ut igitur Deum perfectum statuant, eo rediguntur, ut simul statuere debeant ipsum non posse omnia efficere, ad quae ejus potentia se extendit; quo absurdius, aut Dei omnipotentiae magis repugnans non video quid fingi possit [45]). Porro, ut de intellectu et voluntate, quos Deo communiter tribuimus, hic etiam aliquid dicam: si ad aeternam Dei essentiam intellectus scilicet et voluntas pertinent, aliud sane per utrumque hoc attributum intelligendum est, quam quod vulgo solent homines. Nam intellectus et voluntas, qui Dei essentiam constituerent, a nostro intellectu et voluntate toto coelo differre deberent, nec in ulla re, praeterquam in nomine, convenire possent; non aliter scilicet,

quam inter se conveniunt canis, signum coeleste, et canis, animal latrans. Quod sic demonstrabo. Si intellectus ad divinam naturam pertinet, non poterit, uti noster intellectus, posterior (ut plerisque placet), vel simul natura esse cum rebus intellectis, quandoquidem Deus omnibus rebus prior est causalitate (per coroll. 1. prop. 16.); sed contra veritas et formalis rerum essentia ideo talis est, quia talis in Dei intellectu existit objective [46]). Quare Dei intellectus, quatenus Dei essentiam constituere concipitur, est revera causa rerum, tam earum essentiae, quam earum existentiae; quod ab iis videtur etiam fuisse animadversum, qui Dei intellectum, voluntatem et potentiam unum et idem esse asseruerunt. Cum itaque Dei intellectus sit unica rerum causa, videlicet (ut ostendimus) tam earum essentiae quam earum existentiae, debet ipse necessario ab iisdem differre, tam ratione essentiae quam ratione existentiae. Nam causatum differt a sua causa praecise in eo, quod a causa habet. Ex. gr. homo est causa existentiae, non vero essentiae alterius hominis; est enim haec aeterna veritas; et ideo secundum essentiam prorsus convenire possunt, in existendo autem differre debent; et propterea si unius existentia pereat, non ideo alterius peribit; sed si unius essentia destrui posset et fieri falsa, destrueretur etiam alterius essentia. Quapropter res, quae et essentiae et existentiae alicujus effectus est causa, a tali effectu differre debet, tam ratione essentiae quam ratione existentiae. Atqui Dei intellectus est et essentiae et existentiae nostri intellectus causa: ergo Dei intellectus, quatenus divinam essentiam constituere concipitur, a nostro intellectu tam ratione essentiae quam ratione existentiae differt, nec in ulla re, praeterquam in nomine, cum eo convenire potest, ut volebamus. Circa voluntatem eodem modo proceditur, ut facile unusquisque videre potest [47].

PROPOSITIO XVIII.

Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens[48].

DEMONSTRATIO.

Omnia, quae sunt, in Deo sunt et per Deum concipi debent (per prop. 15.), adeoque (per coroll. 1. prop. 16. hujus) Deus rerum, quae in ipso sunt, est causa; quod est primum. Deinde extra Deum nulla potest dari substantia (per prop. 14.), hoc est (per defin. 3.) res, quae extra Deum in se sit; quod erat secundum. Deus ergo est omnium rerum causa immanens, non vero transiens; q. e. d.

PROPOSITIO XIX.

Deus, sive omnia Dei attributa sunt aeterna.

DEMONSTRATIO.

Deus enim (per defin. 6.) est substantia, quae (per prop. 11.) necessario existit, hoc est (per prop. 7.) ad cujus naturam pertinet existere, sive (quod idem est) ex cujus definitione sequitur ipsum existere, adeoque (per defin. 8.) est aeternus. Deinde per Dei attributa intelligendum est id, quod (per defin. 4.) divinae substantiae essentiam exprimit, hoc est, id quod ad substantiam pertinet: id ipsum, inquam, ipsa attributa involvere debent. Atqui ad naturam substantiae (ut jam ex prop. 7. demonstravi) pertinet aeternitas; ergo unumquodque attributorum aeternitatem involvere debet, adeoque omnia sunt aeterna; q. e. d.

SCHOLIUM.

Haec propositio quam clarissime etiam patet ex modo, quo (prop. 11.) Dei existentiam demonstravi; ex ea, inquam, demonstratione constat Dei existentiam, sicut ejus essentiam, aeternam esse veritatem. Deinde (prop. 19, part. I[49] *Principiorum Cartesii*) alio etiam modo Dei aeternitatem demonstravi, nec opus est eum hic repetere.

PROPOSITIO XX.

Dei existentia ejusque essentia unum et idem sunt [50].

DEMONSTRATIO.

Deus (per anteced. prop.) ejusque omnia attributa sunt aeterna, hoc est (per defin. 8.), unumquodque ejus attributorum existentiam exprimit. Eadem ergo Dei attributa, quae (per defin. 4.) Dei aeternam essentiam explicant, ejus simul aeternam existentiam explicant, hoc est, illud ipsum, quod essentiam Dei constituit, constituit simul ipsius existentiam, adeoque haec et ipsius essentia unum et idem sunt; q. e. d.

COROLLARIUM I.

Hinc sequitur I. Dei existentiam, sicut ejus essentiam, aeternam esse veritatem.

COROLLARIUM II.

Sequitur II. Deum sive omnia Dei attributa esse immutabilia. Nam si ratione existentiae mutarentur, deberent etiam (per prop. praeced.) ratione essentiae mutari, hoc est (ut per se notum) ex veris falsa fieri; quod est absurdum.

PROPOSITIO XXI.

Omnia, quae ex absoluta natura alicujus attributi Dei sequuntur, semper et infinita existere debuerunt, sive per idem attributum aeterna et infinita sunt [51]).

DEMONSTRATIO.

Concipe, si fieri potest (siquidem neges), aliquid in aliquo Dei attributo ex ipsius absoluta natura sequi, quod finitum sit, et determinatam habeat existentiam sive du-

rationem, ex. gr. ideam Dei in cogitatione. At cogitatio, quandoquidem Dei attributum supponitur, est necessario (per prop. 11.) sua natura infinita. Verum, quatenus ipsa ideam Dei habet, finita supponitur. At (per defin. 2.) finita concipi non potest, nisi per ipsam cogitationem determinetur. Sed non per ipsam cogitationem, quatenus ideam Dei constituit; eatenus enim finita supponitur esse: ergo per cogitationem, quatenus ideam Dei non constituit; quae tamen (per prop. 11.) necessario existere debet. Datur igitur cogitatio non constituens ideam Dei, ac propterea ex ejus natura, quatenus est absoluta cogitatio, non sequitur necessario idea Dei. (Concipitur enim ideam Dei constituens, et non constituens). Quod est contra hypothesin. Quare si idea Dei in cogitatione, aut aliquid (perinde est, quicquid sumatur, quandoquidem demonstratio universalis est) in aliquo Dei attributo ex necessitate absolutae naturae ipsius attributi sequatur, id debet necessario esse infinitum. Quod erat primum.

Deinde id, quod ex necessitate naturae alicujus attributi ita sequitur, non potest determinatam habere durationem. Nam, si neges, supponatur res, quae ex necessitate naturae alicujus attributi sequitur, dari in aliquo Dei attributo, ex. gr. idea Dei in cogitatione, eaque supponatur aliquando non exstitisse, vel non exstitura. Cum autem cogitatio Dei attributum supponatur, debet et necessario et immutabilis existere (per prop. 11. et coroll. 2. prop. 20.). Quare ultra limites durationis ideae Dei (supponitur enim aliquando non exstitisse, aut non exstitura) cogitatio sine idea Dei existere debebit. Atqui hoc est contra hypothesin; supponitur enim ex data cogitatione necessario sequi ideam Dei. Ergo idea Dei in cogitatione, aut aliquid, quod necessario ex absoluta natura alicujus attributi Dei sequitur, non potest determinatam habere durationem; sed per idem attributum aeternum est. Quod erat secundum. Nota, hoc idem esse affirmandum de quacunque re, quae in aliquo Dei attributo ex Dei absoluta natura necessario sequitur.

PROPOSITIO XXII.

Quicquid ex alio Dei attributo, quatenus modificatum est tali modificatione, quae et necessario et infinita per idem existit, sequitur, debet quoque et necessario et infinitum existere [52].

DEMONSTRATIO.

Hujus propositionis demonstratio procedit eodem modo ac demonstratio praecedentis.

PROPOSITIO XXIII.

Omnis modus, qui et necessario et infinitus existit, necessario sequi debuit, vel ex absoluta natura alicujus attributi Dei, vel ex aliquo attributo modificato modificatione, quae et necessario et infinita existit.

DEMONSTRATIO.

Modus enim in alio est, per quod concipi debet (per defin. 5.), hoc est (per prop. 15.) in solo Deo est, et per solum Deum concipi potest. Si ergo modus concipitur necessario exsistere, et infinitus esse, utrumque hoc debet necessario concludi sive percipi per aliquod Dei attributum, quatenus idem concipitur infinitatem et necessitatem existentiae, sive (quod per defin. 8. idem est) aeternitatem exprimere, hoc est (per defin. 6. et prop. 19.), quatenus absolute consideratur Modus ergo, qui et necessario et infinitus existit, ex absoluta natura alicujus Dei attributi sequi debuit; hocque vel immediate (de quo prop. 21.), vel mediante aliqua modificatione, quae ex ejus absoluta natura sequitur, hoc est (per prop. praeced.), quae et necessario et infinita existit; q. e. d.

PROPOSITIO XXIV.

Rerum a Deo productarum essentia non involvit existentiam.

Demonstratio.

Patet ex definitione 1. Id enim, cujus natura (in se scilicet considerata) involvit existentiam, causa est sui, et ex sola suae naturae necessitate existit [53].

Corollarium.

Hinc sequitur Deum non tantum esse causam, ut res incipiant existere; sed etiam ut in existendo perseverent, sive (ut termino scholastico utar [54]) Deum esse causam essendi rerum. Nam, sive res existant sive non existant, quotiescunque ad earum essentiam attendimus, eandem nec existentiam nec durationem involvere comperimus; adeoque earum essentia neque suae existentiae neque suae durationis potest esse causa; sed tantum Deus, ad cujus solam naturam pertinet existere (per coroll. 1. prop. 14.).

PROPOSITIO XXV.

Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae [54].

Demonstratio.

Si negas, ergo rerum essentiae Deus non est causa; adeoque (per ax. 4.) potest rerum essentia sine Deo concipi: atqui hoc (per prop. 15.) est absurdum. Ergo rerum etiam essentiae Deus est causa; q. e. d.

Scholium.

Haec propositio clarius sequitur ex propositione 16. Ex ea enim sequitur, quod ex data natura divina, tam rerum essentia quam existentia debeat necessario concludi; et, ut verbo di-

cam, eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est, quod adhuc clarius ex sequenti corollario constabit.

Corollarium.

Res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur [56]. Demonstratio patet ex propositione 15. et definitione 5.

PROPOSITIO XXVI.

Res, quae ad aliquid operandum determinata est, a Deo necessario fuit determinata; et, quae a Deo non est determinata, non potest se ipsam ad operandum determinare.

Demonstratio.

Id, per quod res determinatae ad aliquid operandum dicuntur, necessario quid positivum est (ut per se notum), adeoque tam ejus essentiae quam existentiae Deus ex necessitate suae naturae est causa efficiens (per prop. 25. et 16.); quod erat primum. Ex quo etiam quod secundo proponitur clarissime sequitur. Nam si res, quae a Deo determinata non est, se ipsam determinare posset, prima pars hujus falsa esset; quod est absurdum, ut ostendimus [57].

PROPOSITIO XXVII.

Res, quae a Deo ad aliquid operandum determinata est, se ipsam indeterminatam reddere non potest.

Demonstratio.

Haec propositio patet ex axiomate tertio.

PROPOSITIO XXVIII.

Quodcunque singulare, sive quaevis res, quae finita est et determinatam habet existentiam, non potest existere, nec ad operandum determinari, nisi ad existendum et operandum determinetur ab alia causa, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam: et rursus haec causa non potest etiam existere neque ad operandum determinari, nisi ab alia, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam, determinetur ad existendum et operandum, et sic in infinitum.

Demonstratio.

Quicquid determinatum est ad existendum et operandum, a Deo sic determinatum est (per prop. 26. et coroll. prop. 24.). At id, quod finitum est et determinatam habet existentiam, ab absoluta natura alicujus Dei attributi produci non potuit; quicquid enim ex absoluta natura alicujus Dei attributi sequitur, id infinitum et aeternum est (per prop. 21.). Debuit ergo ex Deo, vel aliquo ejus attributo sequi, quatenus aliquo modo affectum consideratur; praeter enim substantiam et modos nil datur (per ax. 1. et defin. 3. et 5.); et modi (per coroll. prop. 25.) nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones. At ex Deo, vel aliquo ejus attributo, quatenus affectum est modificatione, quae aeterna et infinita est, sequi etiam non potuit (per prop. 22.). Debuit ergo sequi, vel ad existendum et operandum determinari a Deo vel aliquo ejus attributo, quatenus modificatum est modificatione, quae finita est et determinatam habet existentiam. Quod erat primum. Deinde haec rursus causa, sive hic modus (per eandem rationem, qua primam partem hujus jam jam demonstravimus) debuit etiam determinari ab alia, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam, et rursus haec ultima (per eandem rationem) ab alia, et sic semper (per eandem rationem) in infinitum; q. e. d.

Scholium.

Cum quaedam a Deo immediate produci debuerunt, videlicet ea, quae ex absoluta ejus natura necessario sequuntur, mediantibus his primis, quae [58]) tamen sine Deo nec esse nec concipi possunt; hinc sequitur I. quod Deus sit rerum immediate ab ipso productarum causa absolute proxima; non vero in suo genere, ut ajunt [59]). Nam Dei affectus sine sua causa nec esse nec concipi possunt (per prop. 15. et coroll. prop. 24.). Sequitur II. quod Deus non potest proprie dici causa esse remota rerum singularium, nisi forte ea de causa, ut scilicet has ab iis, quas immediate produxit, vel potius quae ex absoluta ejus natura sequuntur, distinguamus. Nam per causam remotam talem intelligimus, quae cum effectu nullo modo conjuncta est. At omnia, quae sunt, in Deo sunt, et a Deo ita dependent, ut sine ipso nec esse nec concipi possint [60]).

PROPOSITIO XXIX.

In rerum natura nullum datur contingens; sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum [61].

Demonstratio.

Quicquid est, in Deo est (per prop. 15.): Deus autem non potest dici res contingens; nam (per prop. 11.) necessario, non vero contingenter existit. Modi deinde divinae naturae ex eadem etiam necessario, non vero contingenter secuti sunt (per prop. 16.), idque vel quatenus divina natura absolute (per prop. 21), vel quatenus certo modo ad agendum determinata consideratur (per prop. 27.). Porro horum modorum Deus non tantum est causa, quatenus simpliciter existunt (per coroll. prop. 24.), sed etiam (per prop. 26.) quatenus ad aliquid operandum determinati considerantur. Quod si a Deo (per eand. prop.) determinati non sint, impossibile, non vero contingens est, ut se ipsos determinent; et contra (per prop. 27.) si a Deo determinati sint, impossibile,

non vero contingens est, ut se ipsos indeterminatos reddant. Quare omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt, non tantum ad existendum, sed etiam ad certo modo existendum et operandum, nullumque datur contingens; q. e. d.

Scholium.

Antequam ulterius pergam, hic quid nobis per naturam naturantem et quid per naturam naturatam intelligendum sit, explicare volo, vel potius monere. Nam ex antecedentibus jam constare existimo, nempe, quod per naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam et infinitam essentiam exprimunt, hoc est (per coroll. 1. prop. 14. et coroll. 2. prop. 17.), Deus, quatenus ut causa libera consideratur. Per naturatam autem intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturae sive uniuscujusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res, quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esse nec concipi possunt [62].

PROPOSITIO XXX.

Intellectus, actu finitus aut actu infinitus, Dei attributa Deique affectiones comprehendere debet, et nihil aliud [63].

Demonstratio.

Idea vera debet convenire cum suo ideato (per ax. 6.), hoc est (ut per se notum), id, quod in intellectu objective continetur, debet necessario in natura dari: atqui in natura (per coroll. 1. prop. 14.) non nisi una substantia datur, nempe Deus; nec ullae aliae affectiones (per prop. 15.) quam quae in Deo sunt, et quae (per eandem prop.) sine Deo nec esse nec concipi possunt; ergo intellectus, actu finitus aut actu infinitus, Dei attributa Deique affectiones comprehendere debet, et nihil aliud; q. e. d.

PROPOSITIO XXXI.

Intellectus actu, sive is finitus sit sive infinitus, ut et voluntas, cupiditas, amor etc. ad naturam naturatam, non vero ad naturantem referri debent.

Demonstratio.

Per intellectum enim (ut per se notum) non intelligimus absolutam cogitationem, sed certum tantum modum cogitandi, qui modus ab aliis, scilicet cupiditate, amore etc. differt, adeoque (per defin. 5.) per absolutam cogitationem concipi debet; nempe (per prop. 15. et defin. 6.) per aliquod Dei attributum, quod aeternam et infinitam cogitationis essentiam exprimit, ita concipi debet, ut sine ipso nec esse nec concipi possit; ac propterea (per schol. prop. 29.) ad naturam naturatam, non vero naturantem, referri debet, ut etiam reliqui modi cogitandi; q. e. d.

Scholium.

Ratio, cur hic loquar de intellectu actu, non est quia concedo ullum dari intellectum potentia; sed, quia omnem confusionem vitare cupio, nolui loqui nisi de re nobis quam clarissime percepta, de ipsa scilicet intellectione, qua nihil nobis clarius percipitur. Nihil enim intelligere possumus, quod ad perfectiorem intellectionis cognitionem non conducat.

PROPOSITIO XXXII.

Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria.

Demonstratio.

Voluntas certus tantum cogitandi modus est, sicuti intellectus; adeoque (per prop. 28.) unaquaeque volitio non

potest existere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia causa determinetur, et haec rursus ab alia, et sic porro in infinitum. Quod si voluntas infinita supponatur, debet etiam ad existendum et operandum determinari a Deo, non quatenus substantia absolute infinita est, sed quatenus attributum habet, quod infinitam et aeternam cogitationis essentiam exprimit (per prop. 23.). Quocumque igitur modo, sive finita sive infinita, concipiatur, causam requirit, a qua ad existendum et operandum determinetur; adeoque (per defin. 7.) non potest dici causa libera, sed tantum necessaria vel coacta; q. e. d.

Corollarium I.

Hinc sequitur I. Deum non operari ex libertate voluntatis.

Corollarium II.

Sequitur II. voluntatem et intellectum ad Dei naturam ita sese habere, ut motus et quies, et absolute ut omnia naturalia, quae (per prop. 29.) a Deo ad existendum et operandum certo modo determinari debent. Nam voluntas, ut reliqua omnia, causa indiget, a qua ad existendum et operandum certo modo determinetur. Et, quamvis ex data voluntate sive intellectu infinita sequantur, non tamen propterea Deus magis dici potest ex libertate voluntatis agere, quam propter ea, quae ex motu et quiete sequuntur (infinita enim ex his etiam sequuntur), dici potest ex libertate motus et quietis agere. Quare voluntas ad Dei naturam non magis pertinet, quam reliqua naturalia; sed ad ipsam eodem modo sese habet, ut motus et quies, et omnia reliqua, quae ostendimus ex necessitate divinae naturae sequi, et ab eadem ad existendum et operandum certo modo determinari.

PROPOSITIO XXXIII.

Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt[64].

Demonstratio.

Res enim omnes ex data Dei natura necessario sequutae sunt (per prop. 16.), et ex necessitate naturae Dei determinatae sunt ad certo modo existendum et operandum (per prop. 29.). Si itaque res alterius naturae potuissent esse, vel alio modo ad operandum determinari, ut naturae ordo alius esset; ergo Dei etiam natura alia posset esse, quam jam est; ac proinde (per prop. 11.) illa etiam deberet existere, et consequenter duo vel plures possent dari Dii; quod (per coroll. 1. prop. 14.) est absurdum. Quapropter res nullo alio modo, neque alio ordine etc.; q. e. d.

Scholium I.

Quoniam his luce meridiana clarius ostendi nihil absolute in rebus dari, propter quod contingentes dicantur, explicare jam paucis volo quid nobis per contingens erit intelligendum; sed prius, quid per necessarium et impossibile. Res aliqua necessaria dicitur vel ratione suae essentiae, vel ratione causae. Rei enim alicujus existentia vel ex ipsius essentia et definitione, vel ex data causa efficiente necessario sequitur. Deinde his etiam de causis res aliqua impossibilis dicitur; nimirum quia vel ipsius essentia seu definitio contradictionem involvit, vel quia nulla causa externa datur ad talem rem producendam determinata. At res aliqua nulla alia de causa contingens dicitur, nisi respectu defectus nostrae cognitionis. Res enim, cujus essentiam contradictionem involvere ignoramus, vel de qua probe scimus

eandem nullam contradictionem involvere, et tamen de ipsius existentia nihil certo affirmare possumus, propterea quod ordo causarum nos latet; ea nunquam nec ut necessaria, nec ut impossibilis videri nobis potest; ideoque eandem vel contingentem vel possibilem vocamus [65].

Scholium II.

Ex praecedentibus clare sequitur res summa perfectione a Deo fuisse productas: quandoquidem ex data perfectissima natura necessario sequutae sunt. Neque hoc Deum ullius arguit imperfectionis; ipsius enim perfectio hoc nos affirmare coëgit. Imo ex hujus contrario clare sequeretur (ut modo ostendi) Deum non esse summe perfectum; nimirum quia, si res alio modo fuissent productae, Deo alia natura esset tribuenda, diversa ab ea, quam ex consideratione Entis perfectissimi coacti sumus ei tribuere. Verum non dubito quin multi hanc sententiam ut absurdam explodant, nec animum ad eandem perpendendam instituere velint; idque nulla alia de causa, quam quia Deo aliam libertatem assueti sunt tribuere, longe diversam ab illa, quae a nobis (defin. 7.[66]) tradita est; videlicet absolutam voluntatem. Verum neque etiam dubito, si rem meditari vellent nostrarumque demonstrationum seriem recte secum perpendere, quin tandem talem libertatem, qualem jam Deo tribuunt, non tantum ut nugatoriam, sed ut magnum scientiae obstaculum plane rejiciant. Nec opus est, ut ea, quae in scholio propositionis 17. dicta sunt, hic repetam. Attamen in eorum gratiam adhuc ostendam quod, quamvis concedatur voluntatem ad Dei essentiam pertinere, ex ejus perfectione nihilominus sequatur res nullo alio potuisse modo neque ordine a Deo creari; quod facile erit ostendere, si prius consideremus id, quod ipsimet concedunt, videlicet ex solo Dei decreto et voluntate pendere ut unaquaeque res id, quod est, sit. Nam alias Deus omnium rerum causa non esset. Deinde quod omnia Dei decreta ab aeterno ab ipso Deo sancita fuerunt. Nam alias imperfectionis

et inconstantiae argueretur. At cum in aeterno non detur quando, nec ante, nec post: hinc, ex sola scilicet Dei perfectione, sequitur Deum aliud decernere nunquam posse, nec unquam potuisse; sive Deum ante sua decreta non fuisse, nec sine ipsis esse posse. At dicunt, quod, quamvis supponeretur quod Deus aliam rerum naturam fecisset, vel quod ab aeterno aliud de natura ejusque ordine decrevisset, nulla inde in Deo sequeretur imperfectio. Verum si hoc dicant, concedent simul Deum posse sua mutare decreta. Nam si Deus de natura ejusque ordine aliud, quam decrevit, decrevisset; hoc est, ut aliud de natura voluisset et concepisset; alium necessario quam jam habet intellectum, et aliam quam jam habet voluntatem, habuisset. Et si Deo alium intellectum aliamque voluntatem tribuere licet, absque ulla ejus essentiae ejusque perfectionis mutatione; quid causae est, cur jam non possit sua de rebus creatis decreta mutare et nihilominus aeque perfectus manere? Ejus enim intellectus et voluntas circa res creatas et earum ordinem, in respectu suae essentiae et perfectionis, perinde est quomodocunque concipiatur. Deinde omnes, quos vidi, philosophi concedunt nullum in Deo dari intellectum potentia, sed tantum actu; cum autem et ejus intellectus et ejus voluntas ab ejusdem essentia non distinguantur, uti etiam omnes concedunt, sequitur ergo hinc etiam quod, si Deus alium intellectum actu habuisset et aliam voluntatem, ejus etiam essentia alia necessario esset; ac proinde (ut a principio conclusi), si aliter res, quam jam sunt, a Deo productae essent, Dei intellectus ejusque voluntas, hoc est (ut conceditur), ejus essentia alia esse deberet; quod est absurdum [67].

Cum itaque res nullo alio modo nec ordine a Deo produci potuerint; et hoc verum esse ex summa Dei perfectione sequatur; nulla profecto sana ratio persuadere nobis potest, ut credamus quod Deus noluerit omnia, quae in suo intellectu sunt, eadem illa perfectione, qua ipsa intelligit, creare. At dicent in rebus nullam esse perfectionem neque imperfectionem, sed id, quod in ipsis est, propter quod perfectae sunt aut imperfectae, et bonae aut malae dicuntur, a Dei

tantum voluntate pendere; atque adeo si Deus voluisset, potuisset efficere, ut id, quod jam perfectio est, summa esset imperfectio, et contra. Verum quid hoc aliud esset, quam aperte affirmare, quod Deus, qui id, quod vult, necessario intelligit, sua voluntate efficere potest, ut res alio modo, quam intelligit, intelligat? [68] Quod (ut modo ostendi) magnum est absurdum. Quare argumentum in ipsos retorquere possum hoc modo. Omnia a Dei potestate pendent. Ut res itaque aliter se habere possint, Dei necessario voluntas aliter se habere etiam deberet: atqui Dei voluntas aliter se habere nequit (ut modo ex Dei perfectione evidentissime ostendimus). Ergo neque res aliter se habere possunt. Fateor hanc opinionem, quae omnia indifferenti cuidam Dei voluntati subjicit, et ab ipsius beneplacito omnia pendere statuit, minus a vero aberrare, quam illorum, qui statuunt Deum omnia sub ratione boni agere. Nam hi aliquid extra Deum videntur ponere, quod a Deo non dependet, ad quod Deus, tanquam ad exemplar, in operando attendit, vel ad quod, tanquam ad certum scopum, collimat. Quod profecto nihil aliud est quam Deum fato subjicere; quo nihil de Deo absurdius statui potest, quem ostendimus tam omnium rerum essentiae, quam earum existentiae primam et unicam liberam causam esse. Quare non est, ut in hoc absurdo refutando tempus consumam [69].

PROPOSITIO XXXIV.

Dei potentia est ipsa ipsius essentia [70].

Demonstratio.

Ex sola enim necessitate Dei essentiae sequitur Deum esse causam sui (per prop. 11.), et (per prop. 16. ejusque coroll.) omnium rerum. Ergo potentia Dei, qua ipse et omnia sunt et agunt, est ipsa ipsius essentia; q. e. d.

PROPOSITIO XXXV.

Quicquid concipimus in Dei potestate esse, id necessario est.

DEMONSTRATIO.

Quicquid enim in Dei potestate est, id (per prop. praeced.) in ejus essentia ita debet comprehendi, ut ex ea necessario sequatur, adeoque necessario est; q. e. d.

PROPOSITIO XXXVI.

Nihil existit, ex cujus natura aliquis effectus non sequatur.

DEMONSTRATIO.

Quicquid existit, Dei naturam, sive essentiam certo et determinato modo exprimit (per coroll. prop. 25.), hoc est (per prop. 34.), quicquid existit, Dei potentiam, quae omnium rerum causa est, certo et determinato modo exprimit, adeoque (per prop. 16.) ex eo aliquis effectus sequi debet; q. e. d.

APPENDIX.

His Dei naturam ejusque proprietates explicui: ut, quod necessario existit; quod sit unicus; quod ex sola suae naturae necessitate sit et agat, quod sit omnium rerum causa libera, et quomodo; quod omnia in Deo sint et ab ipso ita pendeant, ut sine ipso nec esse nec concipi possint; et denique quod omnia a Deo fuerint praedeterminata, non quidem ex libertate voluntatis sive absoluto beneplacito, sed ex absoluta Dei natura, sive infinita potentia. Porro ubicunque data fuit occasio, praejudicia, quae impedire poterant quo minus meae demonstrationes perciperentur, amovere curavi; sed quia non pauca

adhuc restant praejudicia, quae etiam, imo maxime impedire poterant, et possunt quo minus homines rerum concatenationem eo, quo ipsam explicui, modo amplecti possint, eadem hic ad examen rationis vocare operae pretium duxi. Et quoniam omnia, quae hic indicare suscipio, praejudicia pendent ab hoc uno, quod scilicet communiter supponant homines, omnes res naturales, ut ipsos, propter finem agere, imo ipsum Deum omnia ad certum aliquem finem dirigere, pro certo statuant: dicunt enim Deum omnia propter hominem fecisse[72], hominem autem, ut ipsum coleret: hoc igitur unum prius considerabo, quaerendo scilicet primo causam, cur plerique hoc in praejudicio acquiescant, et omnes natura adeo propensi sint ad idem amplectendum. Deinde ejusdem falsitatem ostendam, et tandem, quomodo ex hoc orta sint praeiudicia de bono et malo, merito et peccato, laude et vituperio, ordine et confusione, pulchritudine et deformitate, et de aliis hujus generis. Verum haec ab humanae mentis natura deducere non est hujus loci. Satis hic erit, si pro fundamento id capiam, quod apud omnes debet esse in confesso: nempe hoc, quod omnes homines rerum causarum ignari nascuntur, et quod omnes appetitum habent suum utile quaerendi, cujus rei sunt conscii. Ex his enim sequitur primo, quod homines se liberos esse opinentur, quandoquidem suarum volitionum suique appetitus sunt conscii, et de causis, a quibus disponuntur ad appetendum et volendum, quia earum sunt ignari, nec [72] per somnium cogitant. Sequitur secundo homines omnia propter finem agere, videlicet propter utile, quod appetunt; unde fit, ut semper rerum peractarum causas finales tantum scire expetant, et ubi ipsas audiverint, quiescant; nimirum quia nullam habent causam ulterius dubitandi. Sin autem easdem ex alio audire nequeant, nihil iis restat, nisi ut ad semet se convertant, et ad fines, a quibus ipsi ad similia determinari solent, reflectant, et sic ex suo ingenio ingenium alterius necessario judicant. Porro cum in se et extra se non pauca reperiant media, quae ad suum utile assequendum non parum conducant, ut ex. gr. oculos ad videndum, dentes ad masticandum, herbas et ani-

mantia ad alimentum, solem ad illuminandum, mare ad alendum pisces etc.; hinc factum, ut omnia naturalia tanquam ad suum utile media considerent; et quia illa media ab ipsis inventa, non autem parata esse sciunt: hinc causam credendi habuerunt aliquem alium esse, qui illa media in eorum usum paraverit. Nam postquam res ut media consideraverunt, credere non potuerunt easdem se ipsas fecisse; sed ex mediis, quae sibi ipsi parare solent, concludere debuerunt dari aliquem, vel aliquos naturae rectores, humana praeditos libertate, qui ipsis omnia curaverint, et in eorum usum omnia fecerint. Atque horum etiam ingenium, quandoquidem de eo nunquam quid audiverant, ex suo judicare debuerunt; atque hinc statuerunt Deos omnia in hominum usum dirigere, ut homines sibi devinciant, et in summo ab iisdem honore habeantur; unde factum, ut unusquisque diversos Deum colendi modos ex suo ingenio excogitaverit, ut Deus eos supra reliquos diligeret et totam naturam in usum coecae illorum cupiditatis et insatiabilis avaritiae dirigeret. Atque ita hoc praejudicium in superstitionem versum est, et altas in mentibus egit radices; quod in causa fuit, ut unusquisque maximo conatu omnium rerum causas finales intelligere easque explicare studeret. Sed dum quaesiverunt ostendere naturam nihil frustra (hoc est, quod in usum hominum non sit) agere, nihil aliud videntur ostendisse, quam naturam Deosque aeque ac homines delirare. Vide quaeso, quo res tandem evasit! Inter tot naturae commoda non pauca reperire debuerunt incommoda, tempestates scilicet, terrae motus, morbos etc., atque haec statuerunt propterea evenire, quod Dii irati essent ob injurias sibi ab hominibus factas, sive ob peccata in suo cultu commissa; et quamvis experientia in dies reclamaret ac infinitis exemplis ostenderet commoda atque incommoda piis aeque ac impiis promiscue evenire, non ideo ab inveterato praejudicio destiterunt: facilius enim iis fuit hoc inter alia incognita, quorum usum ignorabant, ponere, et sic praesentem suum et innatum statum ignorantiae retinere, quam totam illam fabricam destruere et novam excogitare. Unde pro certo statuerunt Deorum judicia hu-

manum captum longissime superare: quae sane unica fuisset causa, ut veritas humanum genus in aeternum lateret; nisi mathesis, quae non circa fines, sed tantum circa figurarum essentias et proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisset; et praeter mathesin aliae etiam adsignari possunt causae (quas hic enumerare supervacaneum est), a quibus fieri potuit, ut homines communia haec praejudicia animadverterent, et in veram rerum cognitionem ducerentur.

His satis explicui id quod primo loco promisi. Ut jam autem ostendam naturam finem nullum sibi praefixum habere, et omnes causas finales nihil nisi humana esse figmenta, non opus est multis. Credo enim id jam satis constare, tam ex fundamentis et causis, unde hoc praejudicium originem suam traxisse ostendi, quam ex propositione 16. et corollariis [70]) propositionis 32., et praeterea ex iis omnibus, quibus ostendi omnia naturae aeterna quadam necessitate summaque perfectione procedere. Hoc tamen adhuc addam, nempe, hanc de fine doctrinam naturam omnino evertere. Nam id, quod revera causa est, ut effectum considerat, et contra. Deinde id, quod natura prius est, facit posterius. Et denique id quod supremum et perfectissimum est, reddit imperfectissimum. Nam (duobus prioribus omissis, quia per se manifesta sunt) ut ex propositionibus 21. 22. et 23. constat, ille effectus perfectissimus est, qui a Deo immediate producitur, et quo aliquid pluribus causis intermediis indiget, ut producatur, eo imperfectius est. At si res, quae immediate a Deo productae sunt, ea de causa factae essent, ut Deus finem assequeretur suum, tum necessario ultimae, quarum de causa priores factae sunt, omnium praestantissimae essent. Deinde haec doctrina Dei perfectionem tollit; nam, si Deus propter finem agit, aliquid necessario appetit, quo caret. Et quamvis theologi et metaphysici distinguant inter finem indigentiae et finem assimilationis [72]), fatentur tamen Deum omnia propter se, non vero propter res creandas egisse; quia nihil ante creationem praeter Deum assignare possunt, propter quod Deus ageret; adeoque necessario fateri coguntur Deum iis, propter

quae media parare voluit, caruisse, eaque cupivisse, ut per se clarum. Nec hic praetereundum est, quod hujus doctrinae sectatores, qui in assignandis rerum finibus suum ingenium ostentare voluerunt, ad hanc suam doctrinam probandam novum attulerunt modum argumentandi, reducendo scilicet non ad impossibile, sed ad ignorantiam; quod ostendit nullum aliud fuisse huic doctrinae argumentandi medium. Nam si ex. gr. ex culmine aliquo lapis in alicujus caput ceciderit, eumque interfecerit, hoc modo demonstrabunt lapidem ad hominem interficiendum cecidisse. Ni enim eum in finem, Deo id volente, ceciderit, quomodo tot circumstantiae (saepe enim multae simul concurrunt) casu concurrere potuerunt? Respondebis fortasse id ex eo, quod ventus flavit, et quod homo illac iter habebat, evenisse. At instabunt: cur ventus illo tempore flavit? cur homo illo eodemque tempore illac iter habebat? Si iterum respondeas ventum tum ortum, quia mare praecedenti die, tempore adhuc tranquillo, agitari inceperat; et quod homo ab amico invitatus fuerat; instabunt iterum, quia nullus rogandi finis: cur autem mare agitabatur? cur homo in illud tempus invitatus fuit? Et sic porro causarum causas rogare non cessabunt, donec ad Dei voluntatem, hoc est, ignorantiae asylum, confugeris[75]. Sic etiam, ubi corporis humani fabricam vident, stupescunt, et ex eo, quod tantae artis causas ignorant, concludunt[76] eandem non mechanica, sed divina vel supernaturali arte fabricari, talique modo constitui, ut una pars alteram non laedat. Atque hinc fit, ut qui miraculorum causas veras quaerit, quique res naturales ut doctus intelligere, non autem ut stultus admirari studet, passim pro haeretico et impio habeatur et proclametur ab iis, quos vulgus tanquam naturae Deorumque interpretes adorat. Nam sciunt, quod, sublata ignorantia, stupor, hoc est unicum argumentandi tuendaeque suae auctoritatis medium, quod habent, tollitur. Sed haec relinquo et ad id, quod tertio loco hic agere constitui, pergo.

Postquam homines sibi persuaserunt omnia quae fiunt propter ipsos fieri; id in unaquaque re praecipuum judicare debuerunt, quod ipsis utilissimum, et illa omnia praestantis-

sima aestimare, a quibus optime afficiebantur. Unde has formare debuerunt notiones, quibus rerum naturas explicarent, scilicet bonum, malum, ordinem, confusionem, calidum, frigidum, pulchritudinem et deformitatem: et quia se liberos existimant, inde hae notiones ortae sunt, scilicet laus et vituperium, peccatum et meritum. Sed has infra, postquam de natura humana egero, illas autem hic breviter explicabo. Nempe id omne, quod ad valetudinem et ad Dei cultum conducit, bonum; quod autem iis contrarium est, malum vocaverunt. Et quia ii, qui rerum naturam non intelligunt, nihil de rebus affirmant, sed res tantummodo imaginantur, et imaginationem pro intellectu capiunt, ideo ordinem in rebus esse firmiter credunt, rerum suaeque naturae ignari. Nam cum ita sint dispositae, ut, cum nobis per sensus repraesentantur, eas facile imaginari, et consequenter earum facile recordari possimus, easdem bene ordinatas; si vero contra, ipsas male ordinatas, sive confusas esse dicimus. Et quoniam ea nobis prae caeteris grata sunt, quae facile imaginari possumus, ideo homines ordinem confusioni praeferunt, quasi ordo aliquid in natura praeter respectum ad nostram imaginationem esset; dicuntque Deum omnia ordine creasse, et hoc modo ipsi nescientes Deo imaginationem tribuunt; nisi velint forte Deum, humanae imaginationi providentem, res omnes eo disposuisse modo, quo ipsas facillime imaginari possent; nec moram forsan iis injiciet, quod infinita reperiantur, quae nostram imaginationem longe superant, et plurima, quae ipsam propter ejus imbecillitatem confundunt. Sed de hac re satis. Caeterae deinde notiones etiam praeter imaginandi modos, quibus imaginatio diversimode afficitur, nihil sunt, et tamen ab ignaris tanquam praecipua rerum attributa considerantur; quia, ut jam diximus, res omnes propter ipsos factas esse credunt, et rei alicujus naturam bonam vel malam, sanam vel putridam et corruptam dicunt, prout ab eadem afficiuntur. Ex. gr. si motus, quem nervi ab objectis per oculos repraesentatis accipiunt, valetudini conducat, objecta, a quibus causatur, pulchra dicuntur; quae autem contrarium motum cient, deformia [78]. Quae deinde per nares sensum mo-

vent, odorifera vel faetida vocant; quae per linguam, dulcia aut amara, sapida aut insipida etc. Quae autem per tactum, dura aut mollia, aspera aut levia etc. Et quae denique aures movent, strepitum, sonum, vel harmoniam edere dicuntur, quorum postremum homines adeo dementavit, ut Deum etiam harmonia delectari crederent. Nec desunt philosophi, qui sibi persuaserint motus coelestes harmoniam componere [78]. Quae omnia satis ostendunt unumquemque pro dispositione cerebri de rebus judicasse vel potius imaginationis affectiones pro rebus accepisse. Quare non mirum est (ut hoc etiam obiter notemus), quod inter homines tot, quod experimur, controversiae ortae sint, ex quibus tandem scepticismus. Nam, quamvis humana corpora in multis conveniant, in plurimis tamen discrepant, et ideo id, quod uni bonum, alteri malum videtur; quod uni ordinatum, alteri confusum; quod uni gratum, alteri ingratum est; et sic de caeteris, quibus hic supersedeo, cum quia hujus loci non est de his ex professo agere, tum quia hoc omnes satis experti sunt. Omnibus enim in ore est: quot capita, tot sensus; suo quemque sensu abundare; non minora cerebrorum, quam palatorum esse discrimina: quae sententiae satis ostendunt homines pro dispositione cerebri de rebus judicare, resque potius imaginari, quam intelligere. Res enim si intellexissent, illae omnes, teste mathesi, si non allicerent, ad minimum convincerent.

Videmus itaque omnes rationes, quibus vulgus solet naturam explicare, modos esse tantummodo imaginandi, nec ullius rei naturam, sed tantum imaginationis constitutionem indicare; et quia nomina habent, quasi essent entium extra imaginationem existentium, eadem entia non rationis, sed imaginationis voco; atque adeo omnia argumenta, quae contra nos ex similibus notionibus petuntur, facile propulsari possunt. Solent enim multi sic argumentari. Si omnia ex necessitate perfectissimae Dei naturae sunt consecuta, unde ergo tot imperfectiones in natura ortae? Videlicet rerum corruptio ad foetorem usque, rerum deformitas, quae nauseam moveat, confusio, malum, peccatum etc. Sed, ut modo dixi, facile confutantur. Nam rerum perfectio ex sola earum natura et

potentia est aestimanda, nec ideo res magis aut minus perfectae sunt propterea quod hominum sensum delectant vel offendunt, quod humanae naturae conducunt vel quod eidem repugnant. Iis autem, qui quaerunt: cur Deus omnes homines non ita creavit, ut solo rationis ductu gubernarentur? nihil aliud respondeo, quam quia ei non defuit materia ad omnia, ex summo nimirum ad infimum perfectionis gradum, creanda; vel magis proprie loquendo, quia ipsius naturae leges adeo amplae fuerunt, ut sufficerent ad omnia quae ab aliquo infinito intellectu concipi possunt, producenda, ut propositione 16. demonstravi. Haec sunt, quae hic notare suscepi, praejudicia. Si quaedam hujus farinae adhuc restant, poterunt eadem ab unoquoque mediocri meditatione emendari [79]).

Finis Partis Primae.

ETHICES

PARS SECUNDA,

DE NATURA ET ORIGINE MENTIS [1]).

Transeo jam ad ea explicanda, quae ex Dei, sive Entis aeterni et infiniti, essentia necessario debuerunt sequi. Non quidem omnia; infinita enim infinitis modis ex ipsa debere sequi prop. 16 part. I. demonstravimus: sed ea solummodo, quae nos ad mentis humanae, ejusque summae beatitudinis, cognitionem quasi manu ducere possunt.

DEFINITIONES.

I. Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit. Vid. coroll. prop. 25, part. I.

II. Ad essentiam alicujus rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur, et quo sublato res necessario tollitur; vel id, sine quo res, et vice versa quod sine re, nec esse nec concipi potest [2]).

III. Per ideam intelligo mentis conceptum, quem mens format, propterea quod res est cogitans [3]).

Explicatio. Dico potius conceptum, quam perceptionem, quia perceptionis nomen indicare videtur mentem ab objecto pati; at conceptus actionem mentis exprimere videtur.

IV. Per ideam adaequatam intelligo ideam, quae, quatenus in se sine relatione ad objectum consideratur, omnes verae ideae proprietates sive denominationes intrinsecas habet [4]).

Explicatio. Dico intrinsecas, ut illam secludam, quae extrinseca est, nempe convenientiam ideae cum suo ideato.

V. Duratio est indefinita existendi continuatio [5]).

Explicatio Dico indefinitam, quia per ipsam rei existentis naturam determinari nequaquam potest, neque etiam a causa efficiente, quae scilicet rei existentiam necessario ponit, non autem tollit.

VI. Per realitatem et perfectionem idem intelligo [6]).

VII. Per res singulares intelligo res, quae finitae sunt, et determinatam habent existentiam. Quod si plura individua in una actione ita concurrant, ut omnia simul unius effectus sint causa, eadem omnia eatenus ut unam rem singularem considero.

AXIOMATA.

I. Hominis essentia non involvit necessariam existentiam, hoc est, ex naturae ordine tam fieri potest ut hic et ille homo existat, quam ut non existat [7].

II. Homo cogitat [8].

III. Modi cogitandi, ut amor, cupiditas, vel quicunque nomine affectus animi insigniuntur, non dantur, nisi in eodem individuo detur idea rei amatae, desideratae etc. At idea dari potest, quamvis nullus alius detur cogitandi modus [9].

IV. Nos corpus quoddam multis modis affici sentimus.

V. Nullas res singulares, praeter corpora et cogitandi modos, sentimus nec percipimus [10].

Postulata vide post 13. propositionem.

PROPOSITIO I.

Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans.

Demonstratio.

Singulares cogitationes, sive haec et illa cogitatio, modi sunt, qui Dei naturam certo et determinato modo exprimunt (per coroll. prop. 25. part. I.). Competit ergo Deo (per defin. 5. part. I.) attributum, cujus conceptum singulares omnes cogitationes involvunt, per quod etiam concipiuntur. Est igitur cogitatio unum ex infinitis Dei attributis, quod Dei aeternam et infinitam essentiam exprimit (vid. defin. 6. part. I.), sive Deus est res cogitans; q. e. d.

Scholium.

Patet etiam haec propositio ex hoc, quod nos possumus ens cogitans infinitum concipere. Nam quo plura ens cogitans potest cogitare, eo plus realitatis sive perfectionis idem continere concipimus; ergo ens, quod infinita infinitis modis cogitare potest, est necessario virtute cogitandi infinitum. Cum itaque, ad solam cogitationem attendendo, Ens infinitum concipiamus, est necessario (per defin. 4. et 6. part. I.) cogitatio unum ex infinitis Dei attributis, ut volebamus [11].

PROPOSITIO II.

Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa.

Demonstratio

hujus eodem modo procedit ac demonstratio praecedentis propositionis.

PROPOSITIO III.

In Deo datur necessario idea tam ejus essentiae, quam omnium, quae ex ipsius essentia necessario sequuntur[12].

Demonstratio.

Deus enim (per prop. 1. hujus) infinita infinitis modis cogitare, sive (quod idem est, per prop. 16. part. I.) ideam suae essentiae et omnium, quae necessario ex ea sequuntur, formare potest. Atqui omne id, quod in Dei potestate est, necessario est (per prop. 35. part. I.); ergo datur necessario talis idea, et (per prop. 15. part. I.) non nisi in Deo; q. e. d.

Scholium.

Vulgus per Dei potentiam intelligit Dei liberam voluntatem, et jus in omnia, quae sunt, quaeque propterea communiter ut contingentia considerantur. Deum enim potestatem omnia destruendi habere dicunt, et in nihilum redigendi. Dei porro potentiam cum potentia regum saepissime comparant. Sed hoc in coroll. 1. et 2. prop. 32. part. I. refutavimus; et prop. 16. part. I. ostendimus Deum eadem necessitate agere, qua se ipsum intelligit; hoc est, sicuti ex necessitate divinae naturae sequitur (sicut omnes uno ore statuunt), ut Deus se ipsum intelligat, eadem etiam necessitate sequitur, ut Deus infinita infinitis modis agat. Deinde prop. 34. part. I. ostendimus Dei potentiam nihil esse, praeterquam Dei actuosam essentiam; adeoque tam nobis impossibile est concipere Deum non agere, quam Deum non esse. Porro si haec ulterius persequi liberet, possem hic ulterius[13] ostendere potentiam illam, quam vulgus Deo affingit, non tantum humanam esse (quod ostendit Deum hominem, vel instar hominis a vulgo concipi), sed etiam impotentiam involvere. Sed nolo de eadem re toties sermonem instituere.

Lectorem solummodo iterum atque iterum rogo, ut quae in prima parte, ex propos. 16. usque ad finem, de hac re dicta sunt semel, atque iterum perpendat. Nam nemo ea, quae volo, percipere recte poterit, nisi magnopere caveat, ne Dei potentiam cum humana regum potentia vel jure confundat.

PROPOSITIO IV.

Idea Dei, ex qua infinita infinitis modis sequuntur, unica tantum esse potest[14].

DEMONSTRATIO.

Intellectus infinitus nihil praeter Dei attributa ejusque affectiones comprehendit (per prop. 30. part. I.). Atqui Deus est unicus (per coroll. 1. prop. 14. part. I.). Ergo idea Dei, ex qua infinita infinitis modis sequuntur, unica tantum esse potest; q. e. d.

PROPOSITIO V.

Esse formale idearum Deum, quatenus tantum ut res cogitans consideratur, pro causa agnoscit, et non quatenus alio attributo explicatur. Hoc est, tam Dei attributorum, quam rerum singularium ideae, non ipsa ideata sive res perceptas pro causa efficiente agnoscunt, sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans.

DEMONSTRATIO

patet quidem ex prop. 3. hujus. Ibi enim concludebamus Deum ideam suae essentiae et omnium, quae ex ea necessario sequuntur, formare posse ex hoc solo, nempe quod Deus est res cogitans, et non ex eo, quod sit suae ideae objectum. Quare esse formale idearum Deum, quatenus est

res cogitans, pro causa agnoscit. Sed aliter hoc modo demonstratur. Esse formale idearum modus est cogitandi (ut per se notum), hoc est (per coroll. prop. 25. part. I.) modus, qui Dei naturam, quatenus [15] est res cogitans, certo modo exprimit, adeoque (per prop. 10. part. I.) nullius alterius attributi Dei conceptum involvit, et consequenter (per ax. 4. part. I.) nullius alterius attributi, nisi cogitationis, est effectus: adeoque esse formale idearum Deum, quatenus tantum ut res cogitans consideratur, etc.; q. e. d.

PROPOSITIO VI.

Cujuscunque attributi modi Deum, quatenus tantum sub illo attributo, cujus modi sunt, et non quatenus sub ullo alio consideratur, pro causa habent.

Demonstratio.

Unumquodque enim attributum per se absque alio concipitur (per prop. 10. part. I.). Quare uniuscujusque attributi modi conceptum sui attributi, non autem alterius involvunt; adeoque (per ax. 4. part. I.) Deum, quatenus tantum sub illo attributo, cujus modi sunt, et non quatenus sub ullo alio consideratur, pro causa habent; q. e. d.

Corollarium.

Hinc sequitur, quod esse formale rerum, quae modi non sunt cogitandi, non sequitur ideo ex divina natura, quia res prius cognovit; sed eodem modo eademque necessitate res ideatae ex suis attributis consequuntur et concluduntur, ac ideas ex attributo cogitationis consequi ostendimus.

PROPOSITIO VII.

Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum [16].

DEMONSTRATIO

patet ex ax. 4. part. I. Nam cujuscunque causati idea a cognitione causae, cujus est effectus, dependet.

COROLLARIUM.

Hinc sequitur, quod Dei cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentiae. Hoc est, quicquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne ex Dei idea eodem ordine eademque connexione sequitur in Deo objective.

SCHOLIUM.

Hic, antequam ulterius pergamus, revocandum nobis in memoriam est id, quod supra ostendimus; nempe quod quicquid ab infinito intellectu percipi potest tanquam substantiae essentiam constituens, id omne ad unicam tantum substantiam pertinet; et consequenter quod substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. Sic etiam modus extensionis et idea illius modi una eademque est res, sed duobus modis expressa; quod quidam Hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt Deum, Dei intellectum resque ab ipso intellectas unum et idem esse. Ex. gr. circulus in natura existens et idea circuli existentis, quae etiam in Deo est, una eademque est res, quae per diversa attributa explicatur; et ideo, sive naturam sub attributo extensionis, sive sub attributo cogitationis, sive sub alio quocunque concipiamus, unum eundemque ordinem, sive unam eandemque causarum connexionem, hoc est, easdem res in-

vicem sequi reperiemus. Nec ulla alia de causa dixi, quod Deus sit causa ideae ex. gr. circuli quatenus tantum est res cogitans, et circuli quatenus tantum est res extensa, nisi quia esse formale ideae circuli non nisi per alium cogitandi modum, tanquam causam proximam, et ille iterum per alium, et sic in infinitum, potest percipi; ita ut, quamdiu res ut cogitandi modi considerantur, ordinem totius naturae, sive causarum connexionem, per solum cogitationis attributum explicare debemus; et quatenus ut modi extensionis considerantur, ordo etiam totius naturae per solum extensionis attributum explicari debet, et idem de aliis attributis intelligo. Quare rerum, ut in se sunt, Deus revera est causa, quatenus infinitis constat attributis: nec impraesentiarum haec clarius possum explicare [17].

PROPOSITIO VIII.

Ideae rerum singularium, sive modorum, non existentium ita debent comprehendi in Dei infinita idea, ac rerum singularium, sive modorum, essentiae formales in Dei attributis continentur [18].

Demonstratio.

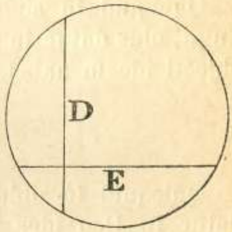
Haec propositio patet ex praecedenti; sed intelligitur clarius ex praecedenti scholio.

Corollarium.

Hinc sequitur, quod, quamdiu res singulares non existunt, nisi quatenus in Dei attributis comprehenduntur, earum esse objectivum, sive ideae, non existunt, nisi quatenus infinita Dei idea existit; et ubi res singulares dicuntur existere, non tantum quatenus in Dei attributis comprehenduntur, sed quatenus etiam durare dicuntur, earum ideae etiam existentiam, per quam durare dicuntur, involvent.

Scholium.

Si quis ad uberiorem hujus rei explicationem exemplum desideret, nullum sane dare potero, quod rem, de qua hic loquor, utpote unicam, adaequate explicet; conabor tamen rem, ut fieri potest, illustrare. Nempe circulus talis est naturae, ut omnium linearum rectarum, in eodem sese invicem secantium, rectangula sub segmentis [19]) sint inter se aequalia; quare in circulo infinita inter se aequalia rectangula continentur: attamen nullum eorum potest dici existere, nisi quatenus circulus existit, nec etiam alicujus horum rectangulorum idea potest dici existere, nisi quatenus in circuli idea comprehenditur. Concipiantur jam ex infinitis illis duo tantum, nempe E et D existere. Sane eorum etiam ideae jam non tantum existunt, quatenus solummodo in circuli idea comprehenduntur; sed etiam quatenus illorum rectangulorum existentiam involvunt; quo fit ut a reliquis reliquorum rectangulorum ideis distinguantur.



PROPOSITIO IX.

Idea rei singularis, actu existentis, Deum pro causa habet, non quatenus infinitus est, sed quatenus alia rei singularis actu existentis idea affectus consideratur, cujus etiam Deus est causa, quatenus alia tertia affectus est, et sic in infinitum.

Demonstratio.

Idea rei singularis, actu existentis, modus singularis cogitandi est, et a reliquis distinctus (per coroll. et schol. prop. 8. hujus); adeoque (per prop. 6. hujus) Deum, quatenus est tantum res cogitans, pro causa habet. At non

(per prop. 28. part. I.) quatenus est res absolute cogitans, sed quatenus alio cogitandi modo affectus consideratur; et hujus etiam, quatenus alio affectus est, et sic in infinitum. Atqui ordo et connexio idearum (per prop. 7. hujus) idem est, ac ordo et connexio causarum; ergo unius singularis ideae alia idea, sive Deus quatenus alia idea affectus consideratur, est causa, et hujus etiam, quatenus alia affectus est, et sic in infinitum; q. e. d.

Corollarium.

Quicquid in singulari cujuscunque ideae objecto contingit, ejus datur in Deo cognitio, quatenus tantum ejusdem objecti ideam habet.

Demonstratio.

Quicquid in objecto cujuscunque ideae contingit, ejus datur in Deo idea (per prop. 3. hujus), non quatenus infinitus est, sed quatenus alia rei singularis idea affectus consideratur (per praeced. prop.); sed (per prop. 7. hujus) ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum; erit ergo cognitio ejus, quod in singulari aliquo objecto contingit, in Deo, quatenus tantum ejusdem objecti habet ideam; q. e. d.

PROPOSITIO X.

Ad essentiam hominis non pertinet esse substantiae, sive substantia formam hominis non constituit[20].

Demonstratio.

Esse enim substantiae involvit necessariam existentiam (per prop. 7. part. I.). Si igitur ad hominis essentiam pertinet[21] esse substantiae, data ergo substantia daretur ne-

cessario homo (per defin. 2. hujus), et consequenter homo necessario existeret, quod (per ax. 1. hujus) est absurdum. Ergo etc.; q. e. d.

Scholium.

Demonstratur etiam haec propositio ex prop. 5. part. I., nempe quod duae ejusdem naturae substantiae non dentur. Cum autem plures homines existere possint, ergo id, quod hominis formam constituit, non est esse substantiae. Patet praeterea haec propositio ex reliquis substantiae proprietatibus, videlicet, quod substantia sit sua natura infinita, immutabilis, indivisibilis etc., ut facile unusquisque videre potest.

Corollarium.

Hinc sequitur, essentiam hominis constitui a certis Dei attributorum modificationibus. Nam esse substantiae (per prop. praeced.) ad essentiam hominis non pertinet. Est ergo (per prop. 15. part. I.) aliquid, quod in Deo est, et quod sine Deo nec esse nec concipi potest, sive (per coroll. prop. 25. part. I.) affectio, sive modus, qui Dei naturam certo et determinato modo exprimit.

Scholium.

Omnes sane concedere debent nihil sine Deo esse neque concipi posse. Nam apud omnes in confesso est, quod Deus omnium rerum, tam earum essentiae, quam earum existentiae, unica est causa; hoc est, Deus non tantum est causa rerum secundum fieri, ut ajunt, sed etiam secundum esse [22]. At interim plerique id ad essentiam alicujus rei pertinere dicunt, sine quo res nec esse nec concipi potest; adeoque vel naturam Dei ad essentiam rerum creatarum pertinere, vel res creatas sine Deo vel esse vel concipi posse credunt, vel, quod certius est, sibi non satis constant. Cujus rei causam fuisse credo, quod ordinem philosophandi

non tenuerint. Nam naturam divinam, quam ante omnia contemplari debebant, quia tam cognitione quam natura prior est, ordine cognitionis ultimam, et res, quae sensuum objecta vocantur, omnibus priores esse crediderunt; unde factum est, ut, dum res naturales contemplati sunt, de nulla re minus cogitaverint, quam de divina natura, et cum postea animum ad divinam naturam contemplandum appulerint, de nulla re minus cogitare potuerint, quam de primis suis figmentis, quibus rerum naturalium cognitionem superstruxerant, utpote quae ad cognitionem divinae naturae nihil juvare poterant; adeoque nihil mirum, si sibi passim contradixerint [23]. Sed hoc mitto. Nam meum intentum hic tantum fuit, causam reddere, cur non dixerim id ad essentiam alicujus rei pertinere, sine quo res nec esse nec concipi potest; nimirum quia res singulares non possunt sine Deo esse nec concipi, et tamen Deus ad earum essentiam non pertinet; sed id necessario essentiam alicujus rei constituere dixi, quo dato res ponitur, et quo sublato res tollitur, vel id, sine quo res, et vice versa id, quod sine re, nec esse nec concipi potest.

PROPOSITIO XI.

Primum, quod actuale mentis humanae esse constituit, nihil aliud est, quam idea rei alicujus singularis actu existentis.

DEMONSTRATIO.

Essentia hominis (per coroll. praeced. prop.) a certis Dei attributorum modis constituitur; nempe (per ax. 2. hujus) a modis cogitandi, quorum omnium (per ax. 3. hujus) idea natura prior est, et ea data reliqui modi (quibus scilicet idea natura prior est) in eodem debent esse individuo (per idem axioma [24]); atque adeo idea primum est, quod humanae mentis esse constituit. At non idea rei non existentis. Nam tum (per coroll. prop. 8. hujus) ipsa idea non posset dici

existere [25]; erit ergo idea rei actu existentis. At non rei infinitae. Res namque infinita (per prop. 21. et 22. [26] part. I.) debet semper necessario existere [27]; atqui hoc (per ax. 1. hujus) est absurdum; ergo primum, quod esse humanae mentis actuale constituit, est idea rei singularis actu existentis; q. e. d.

Corollarium.

Hinc sequitur mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei; ac proinde cum dicimus mentem humanam hoc vel illud percipere, nihil aliud dicimus quam quod Deus, non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanae mentis explicatur, sive quatenus humanae mentis essentiam constituit, hanc vel illam habet ideam; et cum dicimus Deum hanc vel illam ideam habere, non tantum, quatenus naturam humanae mentis constituit, sed quatenus simul cum mente humana alterius rei etiam habet ideam, tum dicimus mentem humanam rem ex parte, sive inadaequate, percipere [28].

Scholium.

Hic sine dubio lectores haerebunt, multaque comminiscentur quae moram injiciant; et hac de causa ipsos rogo, ut lento gradu mecum pergant, nec de his judicium ferant, donec omnia perlegerint.

PROPOSITIO XII.

Quicquid in objecto ideae humanam mentem constituentis contingit, id ab humana mente debet percipi, sive ejus rei dabitur in mente necessario idea: hoc est, si objectum ideae humanam mentem constituentis sit corpus, nihil in eo corpore poterit contingere, quod a mente non percipiatur.

Demonstratio.

Quicquid enim in objecto cujuscunque ideae contingit, ejus rei datur necessario in Deo cognitio (per coroll. prop. 9. hujus), quatenus ejusdem objecti idea affectus consideratur, hoc est (per prop. 11. hujus), quatenus mentem alicujus rei constituit. Quicquid igitur in objecto ideae humanam mentem constituentis contingit, ejus datur necessario in Deo cognitio, quatenus naturam humanae mentis constituit, hoc est (per coroll. prop. 11. hujus) ejus rei cognitio erit necessario in mente, sive mens id percipit; q. e. d.

Scholium.

Haec propositio patet etiam et clarius intelligitur ex schol. prop. 7. hujus partis, quod vide.

PROPOSITIO XIII.

Objectum ideae humanam mentem constituentis est corpus, sive certus extensionis modus actu existens, et nihil aliud [29]).

Demonstratio.

Si enim corpus non esset humanae mentis objectum, ideae affectionum corporis non essent in Deo (per coroll. prop. 9. hujus), quatenus mentem nostram, sed quatenus alterius rei mentem constitueret, hoc est (per coroll. prop. 11. hujus) ideae affectionum corporis non essent in nostra mente. Atqui (per ax. 4. hujus) ideas affectionum corporis habemus. Ergo objectum ideae humanam mentem constituentis est corpus, idque (per prop. 11. hujus) actu existens. Deinde, si praeter corpus etiam aliud esset mentis objectum, cum nihil (per prop. 36. part. I.) existat, ex quo aliquis effectus non sequatur, deberet (per prop. 11. hujus) necessario alicujus ejus effectus

idea in mente nostra dari; atqui (per ax. 5. hujus) nulla ejus idea datur. Ergo objectum nostrae mentis est corpus existens, et nihil aliud; q. e. d.

Corollarium.

Hinc sequitur hominem mente et corpore constare, et corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere.

Scholium.

Ex his non tantum intelligimus mentem humanam unitam esse corpori, sed etiam quid per mentis et corporis unionem intelligendum sit. Verum ipsam adaequate, sive distincte, intelligere nemo poterit, nisi prius nostri corporis naturam adaequate cognoscat. Nam ea, quae hucusque ostendimus, admodum communia sunt, nec magis ad homines, quam ad reliqua individua pertinent, quae omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt[30]. Nam cujuscunque rei datur necessario in Deo idea[31], cujus Deus est causa, eodem modo ac humani corporis ideae: atque adeo quicquid de idea humani corporis diximus, id de cujuscunque rei idea necessario dicendum est. Attamen nec etiam negare possumus ideas inter se, ut ipsa objecta, differre, unamque alia praestantiorem esse, plusque realitatis continere, prout objectum unius objecto alterius praestantius est, plusque realitatis continet; ac propterea ad determinandum quid mens humana reliquis intersit, quidque reliquis praestet, necesse nobis est ejus objecti, ut diximus, hoc est, corporis humani naturam cognoscere. Eam autem hic explicare nec possum, nec id ad ea, quae demonstrare volo, necesse est. Hoc tamen in genere dico, quo corpus aliquod reliquis aptius est ad plura simul agendum vel patiendum, eo ejus mens reliquis aptior est ad plura simul percipiendum; et quo unius corporis actiones magis ab ipso solo pendent, et quo minus alia corpora cum eodem in agendo concurrunt, eo ejus mens aptior est ad distincte intelligendum. Atque ex his praestan-

tiam unius mentis prae aliis cognoscere possumus; deinde causam etiam videre, cur nostri corporis non nisi admodum confusam habeamus cognitionem, et alia plura, quae in sequentibus ex his deducam. Qua de causa operae pretium esse duxi, haec ipsa accuratius explicare et demonstrare, ad quod necesse est pauca de natura corporum praemittere.

AXIOMA I.

Omnia corpora vel moventur vel quiescunt[32].

AXIOMA II.

Unumquodque corpus jam tardius, jam celerius movetur.

LEMMA I.

Corpora ratione motus et quietis, celeritatis et tarditatis, et non ratione substantiae ab invicem distinguuntur.

DEMONSTRATIO.

Primam partem hujus per se notam suppono. At quod ratione substantiae non distinguantur corpora, patet tam ex prop. 5. quam 8. part. I. Sed clarius ex iis, quae in schol. prop. 15. part. I. dicta sunt.

LEMMA II.

Omnia corpora in quibusdam conveniunt.

DEMONSTRATIO.

In his enim omnia corpora conveniunt, quod unius ejusdemque attributi conceptum involvunt (per defin. 1. hujus). Deinde, quod jam tardius jam celerius, et absolute jam moveri jam quiescere possunt.

LEMMA III.

Corpus motum vel quiescens ad motum vel quietem determinari debuit ab alio corpore, quod etiam ad motum vel quietem determinatum fuit ab alio, et illud iterum ab alio, et sic in infinitum [33].

Demonstratio.

Corpora (per defin. 1. hujus) res singulares sunt, quae (per lemma 1.) ratione motus et quietis ab invicem distinguuntur; adeoque (per prop. 28. part. I.) unumquodque ad motum vel quietem necessario determinari debuit ab alia re singulari, nempe (per prop. 6. hujus) ab alio corpore, quod (per ax. 1.) etiam vel movetur vel quiescit. At hoc etiam (per eandem rationem) moveri vel quiescere non potuit, nisi ab alio ad motum vel quietem determinatum fuisset, et hoc iterum (per eandem rationem) ab alio, et sic in infinitum; q. e. d.

Corollarium.

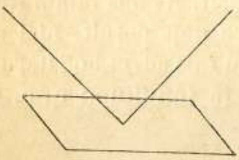
Hinc sequitur corpus motum tamdiu moveri, donec ab alio corpore ad quiescendum determinetur; et corpus quiescens tamdiu etiam quiescere, donec ab alio ad motum determinetur [34]. Quod etiam per se notum est. Nam cum suppono corpus ex. gr. A quiescere, nec ad alia corpora mota attendo, nihil de corpore A dicere potero, nisi quod quiescat. Quod si postea contingat, ut corpus A moveatur, id sane evenire non potuit ex eo, quod quiescebat; ex eo enim nil aliud sequi poterat, quam ut corpus A quiesceret. Si contra supponatur A moveri, quotiescunque ad A tantum attendimus, nihil de eodem affirmare poterimus, nisi quod moveatur. Quod si postea contingat, ut A quiescat, id sane evenire etiam non potuit ex motu, quem habebat; ex motu enim nihil aliud sequi poterat, quam ut A moveretur; contingit itaque a re, quae non erat in A, nempe a causa externa, a qua ad quiescendum determinatum fuit.

AXIOMA I.

Omnes modi, quibus corpus aliquod ab alio afficitur corpore, ex natura corporis affecti et simul ex natura corporis afficientis sequuntur; ita ut unum idemque corpus diversimode moveatur pro diversitate naturae corporum moventium, et contra ut diversa corpora ab uno eodemque corpore diversimode moveantur.

AXIOMA II.

Cum corpus motum alteri quiescenti, quod dimovere nequit, impingit, reflectitur, ut moveri pergat; et angulus lineae motus reflectionis cum plano corporis quiescentis, cui impegit, aequalis erit angulo, quem linea motus incidentiae cum eodem plano efficit.



Atque haec de corporibus simplicissimis, quae scilicet solo motu et quiete, celeritate et tarditate ab invicem distinguuntur: jam ad composita ascendamus.

DEFINITIO.

Cum corpora aliquot ejusdem aut diversae magnitudinis a reliquis ita coërcentur, ut invicem incumbant, vel si eodem aut diversis celeritatis gradibus moventur, ut motus suos invicem certa quadam ratione communicent, illa corpora invicem unita dicemus, et omnia simul unum corpus, sive individuum componere, quod a reliquis per hanc corporum unionem distinguitur [35].

AXIOMA III.

Quo partes individui, vel corporis compositi, secundum majores vel minores superficies sibi invicem incumbunt,

eo difficilius vel facilius cogi possunt, ut situm suum mutent, et consequenter eo facilius vel difficilius [36] effici potest, ut ipsum individuum aliam figuram induat. Atque hinc corpora, quorum partes secundum magnas superficies invicem incumbunt, dura, quorum autem partes secundum parvas, mollia, et quorum denique partes inter se moventur, fluida vocabo.

LEMMA IV.

Si corporis, sive individui, quod ex pluribus corporibus componitur, quaedam corpora segregentur, et simul totidem alia ejusdem naturae eorum loco succedant, retinebit individuum suam naturam uti antea, absque ulla ejus formae mutatione.

Demonstratio.

Corpora enim (per lem. 1.) ratione substantiae non distinguuntur; id autem, quod formam individui constituit, in corporum unione (per defin. praec.) consistit; atqui haec (per hypothesin), tametsi corporum continua fiat mutatio, retinetur: retinebit ergo individuum, tam ratione substantiae quam modi, suam naturam uti ante; q. e. d.

LEMMA V.

Si partes, individuum componentes, majores minoresve evadant, ea tamen proportione, ut omnes eandem ut antea ad invicem motus et quietis rationem servent, retinebit itidem individuum suam naturam ut antea, absque ulla formae mutatione [37].

Demonstratio

hujus eadem est ac praecedentis lemmatis.

LEMMA VI.

Si corpora quaedam, individuum componentia, motum, quem versus unam partem habent, aliam versus flectere cogantur; at ita ut motus suos continuare possint, atque invicem eadem qua antea ratione communicare; retinebit itidem individuum suam naturam, absque ulla formae mutatione.

Demonstratio

per se patet. Id enim omne retinere supponitur, quod in ejusdem definitione formam ipsius constituere diximus [38].

LEMMA VII.

Retinet praeterea individuum sic compositum suam naturam, sive id secundum totum moveatur sive quiescat, sive versus hanc sive versus illam partem moveatur, dummodo unaquaeque pars motum suum retineat, eumque uti antea reliquis communicet.

Demonstratio

patet ex ipsius definitione, quam vide ante lem. 4.

Scholium.

His itaque videmus, qua ratione individuum compositum possit multis modis affici, ejus nihilominus natura servata. Atque hucusque individuum concepimus, quod non nisi ex corporibus, quae solo motu et quiete, celeritate et tarditate inter se distinguuntur, hoc est, quod ex corporibus simplicissimis componitur. Quod si jam aliud concipiamus ex pluribus diversae naturae individuis compositum, idem pluribus aliis modis posse affici reperiemus, ipsius ni-

hilominus natura servata. Nam quandoquidem ejus unaquaeque pars ex pluribus corporibus est composita; poterit ergo (per lem. praeced.) unaquaeque pars, absque ulla ipsius naturae mutatione, jam tardius jam celerius moveri, et consequenter motus suos citius vel tardius reliquis communicare. Quod si praeterea tertium individuorum genus, ex his secundis compositum, concipiamus, idem multis aliis modis affici posse reperiemus, absque ulla ejus formae mutatione. Et si sic porro in infinitum pergamus, facile concipiemus totam naturam unum esse individuum, cujus partes, hoc est, omnia corpora infinitis modis variant, absque ulla totius individui mutatione. Atque haec, si animus fuisset de corpore ex professo agere, prolixius explicare et demonstrare debuissem. Sed jam dixi me aliud velle, nec alia de causa haec adferre, quam quia ex ipsis ea, quae demonstrare constitui, facile possum deducere.

POSTULATA.

I. Corpus humanum componitur ex plurimis (diversae naturae) individuis, quorum unumquodque valde compositum est.

II. Individuorum, ex quibus corpus humanum componitur, quaedam fluida, quaedam mollia et quaedam denique dura sunt.

III. Individua corpus humanum componentia, et consequenter ipsum humanum corpus a corporibus externis plurimis modis afficitur.

IV. Corpus humanum indiget, ut conservetur, plurimis aliis corporibus, a quibus continuo quasi regeneratur.

V. Cum corporis humani pars fluida a corpore externo determinatur, ut in aliam mollem saepe impingat, ejus planum mutat, et veluti quaedam corporis externi impellentis vestigia eidem imprimit.

VI. Corpus humanum potest corpora externa plurimis modis movere, plurimisque modis disponere.

PROPOSITIO XIV.

Mens humana apta est ad plurima percipiendum, et eo aptior, quo ejus corpus pluribus modis disponi potest [39]).

Demonstratio.

Corpus enim humanum (per post. 3. et 6.) plurimis modis a corporibus externis afficitur, disponiturque ad corpora externa plurimis modis afficiendum. At omnia, quae in corpore humano contingunt (per prop. 12. hujus), mens humana percipere debet. Est ergo mens humana apta ad plurima percipiendum, et eo aptior, etc.; q. e. d.

PROPOSITIO XV.

Idea, quae esse formale humanae mentis constituit, non est simplex, sed ex plurimis ideis composita.

Demonstratio.

Idea, quae esse formale humanae mentis constituit, est idea corporis (per prop. 13. hujus), quod (per post. 1.) ex plurimis valde compositis individuis componitur. At cujuscunque individui, corpus componentis, datur necessario (per coroll. prop. 8. hujus) in Deo idea; ergo (per prop. 7. hujus) idea corporis humani ex plurimis hisce partium componentium ideis est composita; q. e. d.

PROPOSITIO XVI.

Idea cujuscunque modi, quo corpus humanum a corporibus externis afficitur, involvere debet naturam corporis humani, et simul naturam corporis externi.

Demonstratio.

Omnes enim modi, quibus corpus aliquod afficitur, ex natura corporis affecti et simul ex natura corporis afficientis sequuntur (per ax. 1. post coroll. lem. 3.): quare eorum idea (per ax. 4. part. 1.) utriusque corporis naturam necessario involvet; adeoque idea cujuscunque modi, quo corpus humanum a corpore externo afficitur, corporis humani et corporis externi naturam involvit; q. e. d.

Corollarium I.

Hinc sequitur primo mentem humanam plurimorum corporum naturam una cum sui corporis natura percipere.

Corollarium II.

Sequitur secundo, quod ideae, quas corporum externorum habemus, magis nostri corporis constitutionem, quam corporum externorum naturam indicant; quod in Appendice partis primae multis exemplis explicui.

PROPOSITIO XVII.

Si humanum corpus affectum est modo, qui naturam corporis alicujus externi involvit, mens humana idem corpus externum ut actu existens, vel ut sibi praesens contemplabitur, donec corpus afficiatur affectu, qui ejusdem corporis existentiam vel praesentiam secludat.

Demonstratio

patet. Nam quamdiu corpus humanum sic affectum est, tamdiu mens humana (per prop. 12. hujus) hanc corporis affectionem contemplabitur; hoc est (per prop. praeced.) ideam

habebit modi actu existentis, quae naturam corporis externi involvit; hoc est, ideam, quae existentiam vel praesentiam naturae corporis externi non secludit, sed ponit; adeoque mens (per coroll. 1. praeced.) corpus externum ut actu existens, vel ut praesens contemplabitur, donec afficiatur etc.; q. e. d.

Corollarium.

Mens corpora externa, a quibus corpus humanum semel affectum fuit, quamvis non existant nec praesentia sint, contemplari tamen poterit, velut praesentia essent.

Demonstratio.

Dum corpora externa corporis humani partes fluidas ita determinant, ut in molliores saepe impingant, earum plana (per post. 5.) mutant; unde fit (vide ax. 2. post coroll. lem. 3.) ut inde alio modo reflectantur quam antea solebant, et ut etiam postea, iisdem novis planis spontaneo suo motu occurrendo, eodem modo reflectantur ac cum a corporibus externis versus illa plana impulsae sunt; et consequenter, ut corpus humanum, dum sic reflexae moveri pergunt, eodem modo afficiant, de quo mens (per prop. 12. hujus) iterum cogitabit; hoc est (per prop. 17. hujus), mens iterum corpus externum ut praesens contemplabitur; et hoc toties, quoties corporis humani partes fluidae spontaneo suo motu iisdem planis occurrent. Quare, quamvis corpora externa, a quibus corpus humanum affectum semel fuit, non existant, mens tamen eadem toties ut praesentia contemplabitur, quoties haec corporis actio repetetur; q. e. d.

Scholium.

Videmus itaque qui fieri potest ut ea, quae non sunt, veluti praesentia contemplemur, ut saepe fit. Et fieri potest, ut hoc aliis de causis contingat; sed mihi hic sufficit ostendisse unam, per quam rem sic possem [40] explicare, ac si ipsam per

veram causam ostendissem; nec tamen credo me a vera longe aberrare, quandoquidem omnia illa, quae sumpsi, postulata vix quicquam continent, quod non constet experientia, de qua nobis non licet dubitare, postquam ostendimus corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere (vide coroll. post prop. 13. hujus). Praeterea (ex coroll. praeced. et coroll. 2. prop. 16. hujus [41]) clare intelligimus, quaenam sit differentia inter ideam ex. gr. Petri, quae essentiam mentis ipsius Petri constituit, et inter ideam ipsius Petri, quae in alio homine, puta in Paulo, est. Illa enim essentiam corporis ipsius Petri directe explicat, nec existentiam involvit, nisi quamdiu Petrus existit; haec autem magis constitutionem corporis Pauli, quam Petri naturam indicat, et ideo, durante illa corporis Pauli constitutione, mens Pauli, quamvis Petrus non existat, ipsum tamen ut sibi praesentem contemplabitur. Porro, ut verba usitata retineamus, corporis humani affectiones, quarum ideae corpora externa velut nobis praesentia repraesentant, rerum imagines vocabimus, tametsi rerum figuras non referunt. Et cum mens hac ratione contemplatur corpora, eandem imaginari dicemus. Atque hic, ut quid sit error, indicare incipiam, notetis velim, mentis imaginationes in se spectatas nihil erroris continere, sive mentem ex eo, quod imaginatur, non errare; sed tantum quatenus consideratur, carere idea, quae existentiam illarum rerum, quas sibi praesentes imaginatur, secludat. Nam si mens, dum res non existentes ut sibi praesentes imaginatur, simul sciret, res illas revera non existere, hanc sane imaginandi potentiam virtuti suae naturae, non vitio tribueret; praesertim si haec imaginandi facultas a sola sua natura penderet, hoc est (per defin. 7. part. I.) si haec mentis imaginandi facultas libera esset [42].

PROPOSITIO XVIII.

Si corpus humanum a duobus vel pluribus corporibus simul affectum fuerit semel, ubi mens postea eorum aliquod imaginabitur, statim et aliorum recordabitur.

Demonstratio.

Mens (per coroll. praeced.) corpus aliquod ea de causa imaginatur, quia scilicet humanum corpus a corporis externi vestigiis eodem modo afficitur disponiturque ac affectum est, cum quaedam ejus partes ab ipso corpore externo fuerunt impulsae; sed (per hypothesin) corpus tum ita fuit dispositum, ut mens duo simul corpora imaginaretur, ergo jam etiam duo simul imaginabitur, atque mens ubi alterutrum imaginabitur, statim et alterius recordabitur; q. e. d.

Scholium.

Hinc clare intelligimus, quid sit memoria[43]. Est enim nihil aliud, quam quaedam concatenatio idearum, naturam rerum, quae extra corpus humanum sunt, involventium, quae in mente fit secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis humani. Dico primo concatenationem esse illarum tantum idearum, quae naturam rerum, quae extra corpus humanum sunt, involvunt; non autem idearum, quae earundem rerum naturam explicant; sunt enim revera (per prop. 16. hujus) ideae affectionum corporis humani, quae tam hujus, quam corporum externorum naturam involvunt. Dico secundo hanc concatenationem fieri secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis humani, ut ipsam distinguerem a concatenatione idearum, quae fit secundum ordinem intellectus, quo res per primas suas causas mens percipit, et qui in omnibus hominibus idem est. Atque hinc porro clare intelligimus cur mens ex cogitatione unius rei statim in alterius rei cogitationem incidat, quae nullam cum priore habet similitudinem; ut ex. gr. ex cogitatione vocis pomi homo Romanus statim in cogitationem fructus incidit[44]), qui nullam cum articulato illo sono habet similitudinem, nec aliquid commune, nisi quod ejusdem hominis corpus ab his duobus affectum saepe fuit; hoc est, quod ipse homo saepe vocem pomum audivit, dum ipsum fructum videret; et sic

unusquisque ex una in aliam cogitationem incidet, prout rerum imagines uniuscujusque consuetudo in corpore ordinavit. Nam miles ex. gr. visis in arena equi vestigiis statim ex cogitatione equi in cogitationem equitis, et inde in cogitationem belli etc. incidet. At rusticus ex cogitatione equi in cogitationem aratri, agri etc. incidet; et sic unusquisque, prout rerum imagines consuevit hoc vel alio modo jungere et concatenare, ex una in hanc vel in aliam incidet cogitationem.

PROPOSITIO XIX.

Mens humana ipsum humanum corpus non cognoscit, nec ipsum existere scit, nisi per ideas affectionum, quibus corpus afficitur.

Demonstratio.

Mens enim humana est ipsa idea, sive cognitio, corporis humani (per prop. 13. hujus), quae (per prop. 9. hujus) in Deo quidem est, quatenus alia rei singularis idea affectus consideratur; vel, quia (per post. 4.) corpus humanum plurimis corporibus indiget, a quibus continuo quasi regeneratur; et ordo et connexio idearum idem est (per prop. 7. hujus) ac ordo et connexio causarum; erit haec idea in Deo, quatenus plurimarum rerum singularium ideis affectus consideratur. Deus itaque ideam corporis humani habet, sive corpus humanum cognoscit, quatenus plurimis aliis ideis affectus est, et non quatenus naturam humanae mentis constituit, hoc est (per coroll. prop. 11. hujus), mens humana corpus humanum non cognoscit. At ideae affectionum corporis in Deo sunt, quatenus humanae mentis naturam constituit, sive mens humana easdem affectiones percipit (per prop. 12. hujus); et consequenter (per prop. 16. hujus) ipsum corpus humanum, idque (per prop. 17. hujus) ut actu existens; percipit ergo eatenus tantum mens umana ipsum humanum corpus; q. e. d.

PROPOSITIO XX.

Mentis humanae datur etiam in Deo idea sive cognitio, quae in Deo eodem modo sequitur, et ad Deum eodem modo refertur, ac idea sive cognitio corporis humani.

Demonstratio.

Cogitatio attributum Dei est (per prop. 1. hujus); adeoque (per prop. 3. hujus) tam ejus, quam omnium ejus affectionum, et consequenter (per prop. 11. hujus) mentis etiam humanae debet necessario in Deo dari idea. Deinde haec mentis idea sive cognitio non sequitur in Deo dari, quatenus infinitus, sed quatenus alia rei singularis idea affectus est (per prop. 9. hujus). Sed ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio causarum (per prop. 7. hujus); sequitur ergo haec mentis idea sive cognitio in Deo, et ad Deum eodem modo refertur, ac idea sive cognitio corporis; q. e. d.

PROPOSITIO XXI.

Haec mentis idea eodem modo unita est menti, ac ipsa mens unita est corpori.

Demonstratio.

Mentem unitam esse corpori ex eo ostendimus, quod scilicet corpus mentis sit objectum (vide prop. 12. et 13. hujus): adeoque per eandem illam rationem idea mentis cum suo objecto, hoc est cum ipsa mente eodem modo unita esse debet ac ipsa mens unita est corpori; q. e. d. [45]

Scholium.

Haec propositio longe clarius intelligitur ex dictis in schol. prop. 7. hujus; ibi enim ostendimus corporis ideam et corpus, hoc est (per prop. 13. hujus), mentem et cor-

pus, unum et idem esse individuum, quod jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur; quare mentis idea et ipsa mens una eademque est res, quae sub uno eodemque attributo, nempe cogitationis, concipitur. Mentis, inquam, idea et ipsa mens in Deo eadem necessitate ex eadem cogitandi potentia sequuntur dari. Nam revera idea mentis, hoc est, idea ideae nihil aliud est, quam forma ideae, quatenus haec ut modus cogitandi, absque relatione ad objectum consideratur; simulac enim quis aliquid scit, eo ipso scit se id scire, et simul scit se scire quod scit, et sic in infinitum. Sed de his postea [46].

PROPOSITIO XXII.

Mens humana non tantum corporis affectiones, sed etiam harum affectionum ideas percipit.

DEMONSTRATIO.

Affectionum idearum ideae in Deo eodem modo sequuntur, et ad Deum eodem modo referuntur, ac ipsae affectionum ideae; quod eodem modo demonstratur, ac propositio 20. hujus. At ideae affectionum corporis in mente humana sunt (per prop. 12. hujus), hoc est (per coroll. prop. 11. hujus), in Deo, quatenus humanae mentis essentiam constituit; ergo harum idearum ideae in Deo erunt, quatenus humanae mentis cognitionem sive ideam habet, hoc est (per prop. 21. hujus) in ipsa mente humana, quae propterea non tantum corporis affectiones, sed earum etiam ideas percipit; q. e. d.

PROPOSITIO XXIII.

Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit.

DEMONSTRATIO.

Mentis idea sive cognitio (per prop. 20. hujus) in Deo eodem modo sequitur, et ad Deum eodem modo refertur,

ac corporis idea sive cognitio. At quoniam (per prop. 19. hujus) mens humana ipsum humanum corpus non cognoscit, hoc est (per coroll. prop. 11. hujus), quoniam cognitio corporis humani ad Deum non refertur, quatenus humanae mentis naturam constituit; ergo nec cognitio mentis ad Deum refertur, quatenus essentiam mentis humanae constituit; atque adeo (per idem coroll. prop. 11. hujus) mens umana eatenus se ipsam non cognoscit. Deinde affectionum, quibus corpus afficitur, ideae naturam ipsius corporis humani involvunt (per prop. 16. hujus), hoc est (per prop. 13. hujus) cum natura mentis conveniunt; quare harum idearum cognitio cognitionem mentis necessario involvet: at (per prop. praeced.) harum idearum cognitio in ipsa humana mente est; ergo mens humana eatenus tantum se ipsam novit; q. e. d.

PROPOSITIO XXIV.

Mens humana partium corpus humanum componentium adaequatam cognitionem non involvit.

Demonstratio.

Partes corpus humanum componentes ad essentiam ipsius corporis non pertinent, nisi quatenus motus suos certa quadam ratione invicem communicant (vide defin. post coroll. lemmat. 3.), et non quatenus ut individua, absque relatione ad humanum corpus, considerari possunt. Sunt enim partes humani corporis (per post. 1.) valde composita individua, quorum partes (per lem. 4.) a corpore humano, servata omnino ejusdem natura et forma, segregari possunt, motusque suos (vide ax. 1. post lem. 3.) aliis corporibus alia ratione communicare; adeoque (per prop. 3. hujus) cujuscunque partis idea sive cognitio in Deo erit, et quidem (per prop. 9. hujus) quatenus affectus consideratur alia idea rei singularis, quae res singularis ipsa parte ordine naturae prior est (per prop. 7. hujus). Quod idem praeterea etiam de quacunque parte ipsius individui corpus humanum componentis est dicendum; adeo-

que cujuscunque partis corpus humanum componentis cognitio in Deo est, quatenus plurimis rerum ideis affectus est, et non quatenus corporis humani tantum habet ideam, hoc est (per prop. 13. hujus) ideam, quae humanae mentis naturam constituit; atque adeo (per coroll. prop. 11. hujus) humana mens partium corpus humanum componentium adaequatam cognitionem non involvit; q. e. d.

PROPOSITIO XXV.

Idea cujuscunque affectionis corporis humani adaequatam corporis externi cognitionem non involvit.

Demonstratio.

Ideam affectionis corporis humani eatenus corporis externi naturam involvere ostendimus (vide prop. 16. hujus), quatenus externum [47] ipsum humanum corpus certo quodam modo determinat. At quatenus externum corpus individuum est, quod ad corpus humanum non refertur, ejus idea sive cognitio in Deo est (per prop. 9. hujus), quatenus Deus affectus consideratur alterius rei idea, quae (per prop. 7 hujus) ipso corpore externo prior est natura. Quare corporis externi adaequata cognitio in Deo non est, quatenus ideam affectionis humani corporis habet, sive idea affectionis corporis humani adaequatam corporis externi cognitionem non involvit; q. e. d.

PROPOSITIO XXVI.

Mens humana nullum corpus externum ut actu existens percipit, nisi per ideas affectionum sui corporis.

Demonstratio.

Si a corpore aliquo externo corpus humanum nullo modo affectum est; ergo (per prop. 7. hujus) nec idea corporis humani, hoc est (per prop. 13. hujus) nec mens humana,

idea existentiae illius corporis ullo etiam modo affecta est, sive existentiam illius corporis externi ullo modo percipit. At quatenus corpus humanum a corpore aliquo externo aliquo modo afficitur, eatenus (per prop. 16. hujus cum coroll. 1.[a] ejusdem) corpus externum percipit; q. e. d.

Corollarium.

Quatenus mens humana corpus externum imaginatur, eatenus adaequatam ejus cognitionem non habet.

Demonstratio.

Cum mens humana per ideas affectionum sui corporis corpora externa contemplatur, eandem tum imaginari dicimus (vide schol. prop. 17. hujus); nec mens alia ratione (per prop. praeced.) corpora externa ut actu existentia imaginari potest. Atque adeo (per prop. 25. hujus) quatenus mens corpora externa imaginatur, eorum adaequatam cognitionem non habet; q. e. d.

PROPOSITIO XXVII.

Idea cujuscunque affectionis corporis humani adaequatam ipsius humani corporis cognitionem non involvit.

Demonstratio.

Quaelibet idea cujuscunque affectionis humani corporis eatenus naturam corporis humani involvit, quatenus ipsum humanum corpus certo quodam modo affici consideratur (vide prop. 16. hujus). At quatenus corpus humanum individuum est, quod multis aliis modis affici potest, ejus idea etc. Vid. demonstr. prop. 25. hujus.

PROPOSITIO XXVIII.

Ideae affectionum corporis humani, quatenus ad humanam mentem tantum referuntur, non sunt clarae et distinctae, sed confusae.

DEMONSTRATIO.

Ideae enim affectionum corporis humani tam corporum externorum, quam ipsius humani corporis naturam involvunt (per prop. 16. hujus); nec tantum corporis humani, sed ejus etiam partium naturam involvere debent; affectiones namque modi sunt (per post. 3.), quibus partes corporis humani, et consequenter totum corpus afficitur. At (per prop. 24. et 25. hujus) corporum externorum adaequata cognitio, ut et partium corpus humanum componentium, in Deo non est, quatenus humana mente, sed quatenus aliis ideis affectus consideratur. Sunt ergo hae affectionum ideae, quatenus ad solam humanam mentem referuntur, veluti consequentiae absque praemissis, hoc est (ut per se notum) ideae confusae; q. e. d.

SCHOLIUM.

Idea, quae naturam mentis humanae constituit, demonstratur eodem modo non esse, in se sola considerata, clara et distincta; ut etiam idea mentis humanae et ideae idearum affectionum corporis humani, quatenus ad solam mentem referuntur, quod unusquisque facile videre potest [49].

PROPOSITIO XXIX.

Idea ideae cujuscunque affectionis corporis humani adaequatam humanae mentis cognitionem non involvit.

Demonstratio.

Idea enim affectionis corporis humani (per prop. 27. hujus) adaequatam ipsius corporis cognitionem non involvit, sive ejus naturam adaequate non exprimit; hoc est (per prop. 13. hujus), cum natura mentis non convenit adaequate; adeoque (per ax. 6. part. I.) hujus ideae idea adaequate humanae mentis naturam non exprimit, sive adaequatam ejus cognitionem non involvit; q. e. d.

Corollarium.

Hinc sequitur mentem humanam, quoties ex communi naturae ordine res percipit, nec sui ipsius, nec sui corporis, nec corporum externorum adaequatam, sed confusam tantum et mutilatam habere cognitionem. Nam mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus ideas affectionum corporis percipit (per prop. 23. hujus). Corpus autem suum (per prop. 19. hujus) non percipit, nisi per ipsas affectionum ideas, per quas etiam tantum (per prop. 26 hujus) corpora externa percipit; atque adeo, quatenus eas habet, nec sui ipsius (per prop. 29. hujus), nec sui corporis (per prop. 27. hujus), nec corporum externorum (per prop. 25. hujus) habet adaequatam cognitionem; sed tantum (per prop. 28. hujus cum ejus schol.) mutilatam et confusam; q. e. d.

Scholium.

Dico expresse, quod mens nec sui ipsius, nec sui corporis, nec corporum externorum adaequatam, sed confusam tantum cognitionem habeat, quoties ex communi naturae ordine res percipit; hoc est, quoties externe, ex rerum nempe fortuito occursu, determinatur ab hoc vel illud contemplandum, et non quoties interne, ex eo scilicet, quod res plures simul contemplatur, determinatur ad earundem convenientias, differentias et oppugnantias intelligendum; quoties enim hoc vel alio modo interne disponitur, tum res clare et distincte contemplatur, ut infra ostendam [50].

PROPOSITIO XXX.

Nos de duratione nostri corporis nullam nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus.

DEMONSTRATIO.

Nostri corporis duratio ab ejus essentia non dependet (per ax. 1. hujus), nec etiam ab absoluta Dei natura (per prop. 21. part. 1.). Sed (per prop. 28. part. 1.) ad existendum et operandum determinatur a talibus causis, quae etiam ab aliis determinatae sunt ad existendum et operandum certa ac determinata ratione, et hae iterum ab aliis, et sic in infinitum. Nostri igitur corporis duratio a communi naturae ordine et rerum constitutione pendet. Qua autem ratione res constitutae sint, ejus rei adaequata cognitio datur in Deo, quatenus earum omnium ideas, et non quatenus tantum humani corporis ideam habet (per coroll. prop. 9. hujus); quare cognitio durationis nostri corporis est in Deo admodum inadaequata, quatenus tantum naturam mentis humanae constituere consideratur; hoc est (per coroll. prop. 11. hujus) haec cognitio est in nostra mente admodum inadaequata; q. e. d.

PROPOSITIO XXXI.

Nos de duratione rerum singularium, quae extra nos sunt, nullam nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus.

DEMONSTRATIO.

Unaquaeque enim res singularis, sicuti humanum corpus, ab alia re singulari determinari debet ad existendum et operandum certa ac determinata ratione; et haec iterum ab alia, et sic in infinitum (per prop. 28. part. 1.).

Cum autem ex hac communi rerum singularium proprietate in praecedenti prop. demonstraverimus, nos de duratione nostri corporis non nisi admodum inadaequatam cognitionem habere; ergo hoc idem de rerum singularium duratione erit concludendum, quod scilicet ejus non nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus; q. e. d.

Corollarium.

Hinc sequitur omnes res particulares contingentes et corruptibiles esse. Nam de earum duratione nullam adaequatam cognitionem habere possumus (per prop. praeced.), et hoc est id, quod per rerum contingentiam et corruptionis possibilitatem nobis est intelligendum (vide schol. 1. prop. 33. part. 1.). Nam (per prop. 29. part. 1.) praeter hoc nullum datur contingens.

PROPOSITIO XXXII.

Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt.

Demonstratio.

Omnes enim ideae, quae in Deo sunt, cum suis ideatis omnino conveniunt (per coroll. prop. 7. hujus), adeoque (per ax. 6. part. 1.) omnes verae sunt; q. e. d.

PROPOSITIO XXXIII.

Nihil in ideis positivum est, propter quod falsae dicuntur.

Demonstratio.

Si negas, concipe, si fieri potest, modum positivum cogitandi, qui formam erroris sive falsitatis constituat. Hic cogitandi modus non potest esse in Deo (per prop. praeced.); extra Deum autem etiam nec esse nec concipi potest (per prop. 15. part. 1.). Atque adeo nihil potest dari positivum in ideis, propter quod falsae dicuntur; q. e. d.

PROPOSITIO XXXIV.

Omnis idea, quae in nobis est absoluta, sive adaequata et perfecta, vera est[51].

Demonstratio.

Cum dicimus dari in nobis ideam adaequatam et perfectam, nihil aliud dicimus (per coroll. prop. 11. hujus), quam quod in Deo, quatenus nostrae mentis essentiam constituit, detur idea adaequata et perfecta, et consequenter (per prop. 32. hujus) nihil aliud dicimus, quam quod talis idea sit vera; q. e. d.

PROPOSITIO XXXV.

Falsitas consistit in cognitionis privatione, quam ideae inadaequatae, sive mutilatae et confusae involvunt.

Demonstratio.

Nihil in ideis positivum datur, quod falsitatis formam constituat (per prop. 33. hujus); at falsitas in absoluta privatione consistere nequit (mentes enim, non corpora, errare nec falli dicuntur), neque etiam in absoluta ignorantia; diversa enim sunt ignorare et errare; quare in cognitionis privatione, quam rerum inadaequata cognitio, sive ideae inadaequatae et confusae involvunt, consistit; q. e. d.[52].

Scholium.

In scholio prop. 17. hujus partis explicui, qua ratione error in cognitionis privatione consistit; sed ad uberiorem hujus rei explicationem exemplum dabo. Nempe, falluntur homines, quod se liberos esse putant[53]; quae opinio in hoc

solo consistit, quod suarum actionum sint conscii, et ignari causarum, a quibus determinantur. Haec ergo est eorum libertatis idea, quod suarum actionum nullam cognoscant causam. Nam quod ajunt, humanas actiones a voluntate pendere, verba sunt, quorum nullam habent ideam. Quid enim voluntas sit, et quomodo moveat corpus, ignorant omnes; qui aliud jactant, animae[54] sedes et habitacula fingunt, vel risum vel nauseam movere solent. Sic cum solem intuemur, eum ducentos circiter pedes a nobis distare imaginamur; qui error in hac sola imaginatione non consistit, sed in eo, quod dum ipsum sic imaginamur, veram ejus distantiam et hujus imaginationis causam ignoramus. Nam tametsi postea cognoscamus eundem ultra 600 terrae diametros a nobis distare, ipsumn ihilominus prope adesse imaginabimur; non enim solem adeo propinquum imaginamur, propterea quod veram ejus distantiam ignoramus, sed propterea quod affectio nostri corporis essentiam solis involvit, quatenus ipsum corpus ab eodem afficitur.

PROPOSITIO XXXVI.

Ideae inadaequatae et confusae eadem necessitate consequuntur ac adaequatae, sive clarae ac distinctae ideae.

DEMONSTRATIO.

Ideae omnes in Deo sunt (per prop. 15. part. 1.); et, quatenus ad Deum referuntur, sunt verae (per prop. 32. hujus) et (per coroll. prop. 7. hujus) adaequatae; adeoque nullae inadaequatae nec confusae sunt, nisi quatenus ad singularem alicujus mentem referuntur (qua de re vide prop. 24. et 28. hujus); adeoque omnes, tam adaequatae quam inadaequatae, eadem necessitate (per coroll. prop. 6. hujus) consequuntur; q. e. d.

PROPOSITIO XXXVII.

Id quod omnibus commune (de his vide supra lemma 2.), quodque aeque in parte ac in toto est, nullius rei singularis essentiam constituit.

DEMONSTRATIO.

Si negas, concipe, si fieri potest, id essentiam alicujus rei singularis constituere, nempe essentiam B. Ergo (per defin. 2. hujus) id sine B non poterit esse, neque concipi; atqui hoc est contra hypothesin: ergo id ad essentiam B non pertinet, nec alterius rei singularis essentiam constituit; q. e. d.

PROPOSITIO XXXVIII.

Illa, quae omnibus communia, quaeque aeque in parte ac in toto sunt, non possunt concipi nisi adaequate.

DEMONSTRATIO.

Sit A aliquid, quod omnibus corporibus commune, quodque aeque in parte cujuscunque corporis ac in toto est. Dico A non posse concipi nisi adaequate. Nam ejus idea (per coroll. prop. 7. hujus) erit necessario in Deo adaequata, tam quatenus ideam corporis humani, quam quatenus ideas habet ejusdem affectionum, quae (per prop. 16, 25, et 27. hujus) tam corporis humani, quam corporum externorum naturam ex parte involvunt, hoc est (per prop. 12. et 13. hujus) haec idea erit necessario in Deo adaequata, quatenus mentem humanam constituit, sive quatenus ideas habet, quae in mente humana sunt; mens igitur (per coroll. prop. 11. hujus) A necessario adaequate percipit, idque tam quatenus se, quam quatenus suum, vel quodcunque externum corpus percipit, nec A alio modo potest concipi; q. e. d.

Corollarium.

Hinc sequitur, dari quasdam ideas sive notiones omnibus hominibus communes [55]. Nam (per lem. 2.) omnia corpora in quibusdam conveniunt, quae (per prop. praeced.) ab omnibus debent adaequate sive clare et distincte percipi.

PROPOSITIO XXXIX.

Id, quod corpori humano et quibusdam corporibus externis, a quibus corpus humanum affici solet, commune est et proprium, quodque in cujuscunque horum parte aeque ac in toto est [56], ejus etiam idea erit in mente adaequata.

Demonstratio.

Sit A id, quod corpori humano et quibusdam corporibus externis commune est et proprium, quodque aeque in humano corpore ac in iisdem corporibus externis, et quod denique aeque in cujuscunque corporis externi parte ac in toto est. Ipsius A dabitur in Deo idea adaequata (per coroll. prop. 7. hujus), tam quatenus ideam corporis humani, quam quatenus positorum corporum externorum ideas habet. Ponatur jam humanum corpus a corpore externo affici per id, quod cum eo habet commune, hoc est, ab A; hujus affectionis idea proprietatem A involvet (per prop. 16. hujus), atque adeo (per idem coroll. prop. 7. hujus) idea hujus affectionis, quatenus proprietatem A involvit, erit in Deo adaequata, quatenus idea corporis humani affectus est; hoc est (per prop. 13. hujus) quatenus mentis humanae naturam constituit; adeoque (per coroll. prop. 11. hujus) haec idea est etiam in mente humana adaequata; q. e. d.

Corollarium.

Hinc sequitur, quod mens eo aptior est ad plura adaequate percipiendum, quo ejus corpus plura habet cum aliis corporibus communia [57].

PROPOSITIO XL.

Quaecunque ideae in mente sequuntur ex ideis, quae in ipsa sunt adaequatae, sunt etiam adaequatae.

DEMONSTRATIO

patet. Nam cum dicimus in mente humana ideam sequi ex ideis, quae in ipsa sunt adaequatae, nihil aliud dicimus (per coroll. prop. 11. hujus), quam quod in ipso Divino intellectu detur idea, cujus Deus est causa, non quatenus infinitus est; nec quatenus plurimarum rerum singularium ideis affectus est; sed quatenus tantum humanae mentis essentiam constituit.

SCHOLIUM I.

His causam notionum, quae communes vocantur, quaeque ratiocinii nostri fundamenta sunt, explicui. Sed aliae quorundam axiomatum sive notionum [58] causae dantur, quas hac nostra methodo explicare e re foret; ex iis namque constaret, quaenam notiones prae reliquis utiliores, quaenam vero vix ullius usus essent; deinde quaenam communes, et quaenam iis tantum, qui praejudiciis non laborant, clarae et distinctae, et quaenam denique male fundatae sint. Praeterea constaret unde notiones illae, quas secundas vocant, et consequenter axiomata, quae in iisdem fundantur, suam duxerunt originem, et alia quae circa haec aliquando meditatus sum. Sed quoniam haec alii dicavi tractatui [59], et etiam ne propter nimiam hujus rei prolixitatem fastidium crearem, hac re hic supersedere decrevi. Attamen ne quid horum omittam, quod scitu necessarium sit, causas breviter addam, ex quibus termini transcendentales dicti [60] suam duxerunt originem, ut ens, res, aliquid. Hi termini ex hoc oriuntur, quod scilicet humanum corpus, quandoquidem limitatum est, tantum est capax certi imaginum numeri (quid

imago sit explicui in schol. prop. 17. hujus) in se distincte simul formandi; qui si excedatur, hae imagines confundi incipient; et si hic imaginum numerus, quarum corpus est capax, ut eas in se simul distincte formet, longe excedatur, omnes inter se plane confundentur. Cum hoc ita se habeat, patet ex coroll. prop. 17. et prop. 18. hujus, quod mens humana tot corpora distincte simul imaginari poterit, quot in ipsius corpore imagines possunt simul formari. At, ubi imagines in corpore plane confunduntur, mens etiam omnia corpora confuse sine ulla distinctione imaginabitur, et quasi sub uno attributo comprehendet, nempe sub attributo entis, rei, etc. Potest hoc etiam ex eo deduci, quod imagines non semper aeque vigeant, et ex aliis causis his analogis, quas hic explicare non est opus; nam ad nostrum, ad quem collimamus, scopum unam tantum sufficit considerare. Nam omnes huc redeunt, quod hi termini ideas significent summo gradu confusas. Ex similibus deinde causis ortae sunt notiones illae, quas universales vocant, ut homo, equus, canis, etc. Videlicet [61], quia in corpore humano tot imagines, ex. gr. hominum formantur simul, ut vim imaginandi, non quidem penitus, sed eo usque tamen superent, ut singulorum parvas differentias (videlicet uniuscujusque colorem, magnitudinem, etc.) eorumque determinatum numerum mens imaginari nequeat, et id tantum, in quo omnes, quatenus corpus ab iisdem afficitur, conveniunt, distincte imaginetur; nam ab eo corpus maxime, scilicet [62] ab unoquoque singulari, affectum fuit; atque hoc nomine hominis exprimit, hocque de infinitis singularibus praedicat. Nam singularium determinatum numerum, ut diximus, imaginari nequit. Sed notandum has notiones non ab omnibus eodem modo formari; sed apud unumquemque variare pro ratione rei, a qua corpus affectum saepius fuit, quamque facilius mens imaginatur vel recordatur. Ex. gr. qui saepius cum admiratione hominum staturam contemplati sunt, sub nomine hominis intelligent animal erectae staturae; qui vero aliud assueti sunt contemplari, aliam hominum communem imaginem formabunt, nempe, hominem esse animal risibile, animal bipes sine plu-

mis, animal rationale [63]; et sic de reliquis unusquisque pro dispositione sui corporis rerum universales imagines formabit. Quare non mirum est, quod inter philosophos, qui res naturales per solas rerum imagines explicare voluerunt, tot sint ortae controversiae.

Scholium II.

Ex omnibus supra dictis clare apparet nos multa percipere, et notiones universales formare: I. ex singularibus, nobis per sensus mutilate, confuse et sine ordine ad intellectum repraesentatis (vide coroll. prop. 29. hujus): et ideo tales perceptiones *cognitionem ab experientia vaga* vocare consuevi; II. ex signis, ex. gr. ex eo, quod auditis aut lectis quibusdam verbis rerum recordemur, et earum quasdam ideas formemus similes iis, per quas res imaginamur (vide schol. prop. 18. hujus). Utrumque hunc res contemplandi modum *cognitionem primi generis, opinionem* vel *imaginationem* in posterum vocabo; III. denique ex eo, quod notiones communes rerumque proprietatum ideas adaequatas habemus (vide coroll. prop. 38. et 39. cum ejus coroll. et prop. 40. hujus); atque hunc *rationem* et *secundi generis cognitionem* vocabo. Praeter haec duo cognitionis genera datur, ut in sequentibus ostendam, aliud *tertium*, quod *scientiam intuitivam* vocabimus. Atque hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum [64]. Haec omnia unius rei exemplo explicabo. Dantur ex. gr. tres numeri, ad quartum obtinendum, qui sit ad tertium, ut secundus ad primum. Non dubitant mercatores secundum in tertium ducere, et productum per primum dividere; quia scilicet ea, quae a magistro absque ulla demonstratione audiverunt, nondum tradiderunt oblivioni, vel quia id saepe in numeris simplicissimis experti sunt, vel ex vi demonstrationis prop. 19. lib. 7. Euclidis, nempe ex communi proprietate proportionalium. At in numeris simplicissimis nihil horum opus est. Ex. gr., datis numeris 1. 2. 3.,

nemo non videt quartum numerum proportionalem esse 6., atque hoc multo clarius, quia ex ipsa ratione, quam primum ad secundum habere uno intuitu videmus, ipsum quartum concludimus.

PROPOSITIO XLI.

Cognitio primi generis unica est falsitatis causa, secundi autem et tertii est necessario vera [65].

DEMONSTRATIO.

Ad primi generis cognitionem illas omnes ideas diximus in praeced. schol. pertinere, quae sunt inadaequatae et confusae; atque adeo (per prop. 35. hujus) haec cognitio unica est falsitatis causa. Deinde ad cognitionem secundi et tertii illas pertinere diximus, quae sunt adaequatae; adeoque (per prop. 34. hujus) est necessario vera; q. e. d.

PROPOSITIO XLII.

Secundi et tertii, et non primi generis cognitio docet nos verum a falso distinguere.

DEMONSTRATIO.

Haec propositio per se patet. Qui enim inter verum et falsum scit distinguere, debet adaequatam veri et falsi habere ideam; hoc est (per 2. schol. prop. 40. hujus), verum et falsum secundo aut tertio cognitionis genere cognoscere.

PROPOSITIO XLIII.

Qui veram habet ideam, simul scit se veram habere ideam, nec de rei veritate potest dubitare.

DEMONSTRATIO.

Idea vera in nobis est illa, quae in Deo, quatenus per naturam mentis humanae explicatur, est adaequata (per co-

roll. prop. 11. hujus). Ponamus itaque dari in Deo, quatenus per naturam mentis humanae explicatur, ideam adaequatam A. Hujus ideae debet necessario dari etiam in Deo idea, quae ad Deum eodem modo refertur ac idea A (per prop. 20. hujus, cujus demonstratio universalis est). At idea A ad Deum referri supponitur, quatenus per naturam mentis humanae explicatur; ergo etiam idea ideae A ad Deum eodem modo debet referri; hoc est (per idem coroll. prop. 11. hujus), haec adaequata idea ideae A erit in ipsa mente, quae ideam adaequatam A habet; adeoque qui adaequatam habet ideam, sive (per prop. 34. hujus) qui vere rem cognoscit, debet simul suae cognitionis adaequatam habere ideam, sive veram cognitionem; hoc est (ut per se manifestum), debet simul esse certus; q. e. d. [66].

SCHOLIUM.

In scholio propositionis 21. hujus partis explicui, quid sit idea ideae; sed notandum praecedentem propositionem per se satis esse manifestam. Nam nemo, qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudinem involvere; veram namque habere ideam nihil aliud significat, quam perfecte sive optime rem cognoscere; nec sane aliquis de hac re dubitare potest, nisi putet ideam quid mutum instar picturae in tabula, et non modum cogitandi esse, nempe ipsum intelligere [67]; et, quaeso, quis scire potest se rem aliquam intelligere, nisi prius rem intelligat? hoc est, quis potest scire se de aliqua re certum esse, nisi prius de ea re certus sit? Deinde quid idea vera clarius et certius dari potest, quod norma sit veritatis? Sane sicut lux seipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est. Atque his me ad has quaestiones respondisse puto, nempe: si idea vera, quatenus tantum dicitur cum suo ideato convenire, a falsa distinguitur; nihil ergo realitatis aut perfectionis idea vera habet prae falsa (quandoquidem per solam denominationem extrinsecam distinguuntur), et consequenter neque etiam homo, qui veras, prae illo, qui falsas tantum ideas habet [68]. Deinde, unde fit, ut homines falsas habeant ideas? Et denique,

unde aliquis certo scire potest se ideas habere, quae cum suis ideatis conveniant? Ad has, inquam, quaestiones me jam respondisse puto. Nam quod ad differentiam inter ideam veram et falsam attinet, constat ex propositione 35. hujus illam ad hanc sese habere, ut ens ad non ens. Falsitatis autem causas a propositione 19. usque ad 35. cum ejus scholio clarissime ostendi. Ex quibus etiam apparet, quid homo, qui veras habet ideas, homini, qui non nisi falsas habet, intersit. Quod denique ultimum attinet, nempe, undenam homo scire potest se habere ideam, quae cum suo ideato conveniat; id modo satis superque ostendi ex hoc solo oriri, quod ideam habet, quae cum suo ideato convenit, sive quod veritas sui sit norma. His adde, quod mens nostra, quatenus res vere percipit, pars est infiniti Dei intellectus (per coroll. prop. 11. hujus); adeoque tam necesse est, ut mentis clarae et distinctae ideae verae sint, ac Dei ideae [69].

PROPOSITIO XLIV.

De natura rationis non est res ut contingentes, sed ut necessarias contemplari.

Demonstratio.

De natura rationis est res vere percipere (per prop. 41. hujus), nempe (per ax. 6. part. 1.) ut in se sunt, hoc est (per prop. 29. part. 1.) non ut contingentes, sed ut necessarias; q. e. d.

Corollarium I.

Hinc sequitur a sola imaginatione pendere, quod res, tam respectu praeteriti quam futuri, ut contingentes contemplemur.

Scholium.

Qua autem ratione hoc fiat, paucis explicabo. Ostendimus supra (prop. 17. hujus cum ejus coroll.) mentem, quamvis res non existant, eas tamen semper ut sibi praesentes imaginari,

nisi causae occurrant, quae earum praesentem existentiam secludant. Deinde (prop. 18. hujus) ostendimus, quod, si corpus humanum semel a duobus corporibus externis simul affectum fuit, ubi mens postea eorum alterutrum imaginabitur, statim et alterius recordabitur, hoc est, ambo, ut sibi praesentia, contemplabitur, nisi causae occurrant, quae eorum praesentem existentiam secludant. Praeterea nemo dubitat, quin etiam tempus imaginemur, nempe ex eo, quod corpora alia aliis tardius, vel celerius, vel aeque celeriter moveri imaginemur. Ponamus itaque puerum, qui heri prima vice hora matutina viderit Petrum, meridiana autem Paulum, et vespertina Simeonem, atque hodie iterum matutina hora Petrum. Ex propositione 18. hujus patet, quod simulac matutinam lucem videt, illico solem eandem coeli, quam die praecedenti, viderit, partem percurrentem, sive diem integrum, et simul cum tempore matutino Petrum, cum meridiano autem Paulum, et cum vespertino Simeonem imaginabitur, hoc est, Pauli et Simeonis existentiam cum relatione ad futurum tempus imaginabitur; et contra, si hora vespertina Simeonem videat, Paulum et Petrum ad tempus praeteritum referet, eosdem scilicet simul cum tempore praeterito imaginando; atque haec eo constantius, quo saepius eos eodem hoc ordine viderit. Quod si aliquando contingat, ut alia quadam vespera loco Simeonis Jacobum videat, tum sequenti mane cum tempore vespertino jam Simeonem, jam Jacobum, non vero ambos simul imaginabitur. Nam alterutrum tantum, non autem ambos simul tempore vespertino vidisse supponitur. Fluctuabitur itaque ejus imaginatio, et cum futuro tempore vespertino jam hunc jam illum imaginabitur, hoc est, neutrum certo, sed utrumque contingenter futurum contemplabitur. Atque haec imaginationis fluctuatio eadem erit, si imaginatio rerum sit, quas eodem modo cum relatione ad tempus praeteritum vel praesens contemplamur; et consequenter res, tam ad tempus praesens quam ad praeteritum vel futurum relatas, ut contingentes imaginabimur [70].

Corollarium II.

De natura rationis est res sub quadam aeternitatis specie percipere [71].

Demonstratio.

De natura enim rationis est res ut necessarias, et non ut contingentes contemplari (per prop. praeced.). Hanc autem rerum necessitatem (per prop. 41. hujus) vere, hoc est (per axiom. 6. part. 1.) ut in se est, percipit. Sed (per prop. 16. part. 1.) haec rerum necessitas est ipsa Dei aeternae naturae necessitas: ergo de natura rationis est res sub hac aeternitatis specie contemplari. Adde, quod fundamenta rationis notiones sint (per prop. 38. hujus), quae illa explicant, quae omnibus communia sunt, quaeque (per prop. 37. hujus) nullius rei singularis essentiam explicant; quaeque propterea absque ulla temporis relatione, sed sub quadam aeternitatis specie debent concipi; q. e. d.

PROPOSITIO XLV.

Unaquaeque cujuscunque corporis, vel rei singularis actu existentis, idea Dei aeternam et infinitam essentiam necessario involvit.

Demonstratio.

Idea rei singularis, actu existentis, ipsius rei tam essentiam quam existentiam necessario involvit (per coroll. prop. 8. hujus): at res singulares (per prop. 15. part. 1.) non possunt sine Deo concipi; sed, quia (per prop. 6. hujus) Deum pro causa habent, quatenus sub attributo consideratur, cujus res ipsae modi sunt, debent necessario earum ideae (per ax. 4. part. 1.) ipsarum attributi conceptum, hoc est (per defin. 6. part. 1.) Dei aeternam et infinitam essentiam involvere; q. e. d.

SCHOLIUM.

Hic per existentiam non intelligo durationem, hoc est existentiam, quatenus abstracte concipitur, et tanquam quaedam quantitatis species [72]. Nam loquor de ipsa natura existentiae, quae rebus singularibus tribuitur, propterea quod ex aeterna necessitate Dei naturae infinita infinitis modis sequuntur (vide prop. 16. part. 1.). Loquor, inquam, de ipsa existentia rerum singularium, quatenus in Deo sunt. Nam, etsi unaquaeque ab alia re singulari determinetur ad certo modo existendum; vis tamen, qua unaquaeque in existendo perseverat, ex aeterna necessitate naturae Dei sequitur. Qua de re vide coroll. prop. 24. part. 1.

PROPOSITIO XLVI.

Cognitio aeternae et infinitae essentiae Dei, quam unaquaeque idea involvit, est adaequata et perfecta.

DEMONSTRATIO.

Demonstratio praecedentis propositionis universalis est, et, sive res ut pars, sive ut totum consideretur, ejus idea, sive totius sit, sive partis, (per prop. praeced.) Dei aeternam et infinitam essentiam involvet. Quare id, quod cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei dat, omnibus commune, et aeque in parte ac in toto est, adeoque (per prop. 38. hujus) erit haec cognitio adaequata; q. e. d.

PROPOSITIO XLVII.

Mens humana adaequatam habet cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei.

DEMONSTRATIO.

Mens humana ideas habet (per prop. 22. hujus), ex quibus (per prop. 23. hujus) se suumque corpus (per prop. 19. hujus)

et (per coroll. 1. [73] prop. 16. et per prop. 17. hujus) corpora externa, ut actu existentia, percipit; adeoque (per prop 45. et 46. hujus) cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei habet adaequatam; q. e. d.

Scholium.

Hinc videmus Dei infinitam essentiam ejusque aeternitatem omnibus esse notam. Cum autem omnia in Deo sint et per Deum concipiantur, sequitur nos ex cognitione hac plurima posse deducere, quae adaequate cognoscamus, atque adeo tertium illud cognitionis genus formare, de quo diximus in scholio 2. propositionis 40. hujus partis, et de cujus praestantia et utilitate in quinta parte erit nobis dicendi locus. Quod autem homines non aeque claram Dei ac notionum communium habeant cognitionem, inde fit, quod Deum imaginari nequeant ut corpora, et quod nomen Deus junxerunt imaginibus rerum, quas videre solent, quod [74] homines vix vitare possunt, quia continuo a corporibus externis afficiuntur. Et profecto plerique errores in hoc solo consistunt, quod scilicet nomina rebus non recte applicamus. Cum enim aliquis ait lineas, quae ex centro circuli ad ejusdem circumferentiam ducuntur, esse inaequales, ille sane aliud, tum saltem, per circulum intelligit, quam mathematici. Sic cum homines in calculo errant, alios numeros in mente, alios in charta habent. Quare si ipsorum mentem spectes, non errant sane; videntur tamen errare, quia ipsos in mente putamus habere numeros, qui in charta sunt. Si hoc non esset, nihil eosdem errare crederemus; ut non credidi quendam errare [75], quem nuper audivi clamantem suum atrium volasse in gallinam vicini, quia scilicet ipsius mens satis perspecta mihi videbatur. Atque hinc pleraeque oriuntur controversiae, nempe quia homines mentem suam non recte explicant, vel quia alterius mentem male interpretantur. Nam revera, dum sibi maxime contradicunt, vel eadem vel diversa [76] cogitant, ita ut, quos in alio errores et absurda esse putant, non sint [77].

PROPOSITIO XLVIII.

In mente nulla est absoluta, sive libera voluntas; sed mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia, et sic in infinitum.

DEMONSTRATIO.

Mens certus et determinatus modus cogitandi est (per prop. 11. hujus), adeoque (per coroll. 2. prop. 17. part. 1.) suarum actionum non potest esse causa libera, sive absolutam facultatem volendi et nolendi habere non potest; sed ad hoc vel illud volendum (per prop. 28. part. 1.) determinari debet a causa, quae etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia, etc.; q. e. d.

SCHOLIUM.

Eodem hoc modo demonstratur in mente nullam dari facultatem absolutam intelligendi, cupiendi, amandi, etc. Unde sequitur, has et similes facultates, vel prorsus fictitias, vel nihil esse, praeter entia metaphysica, sive universalia, quae ex particularibus formare solemus. Adeo ut intellectus et voluntas ad hanc et illam ideam, vel ad hanc et illam volitionem eodem modo sese habeant, ac lapideitas ad hunc et illum lapidem, vel ut homo ad Petrum et Paulum. Causam autem, cur homines se liberos esse putent, explicuimus in Appendice partis primae. Verum antequam ulterius pergam, venit hic notandum me per voluntatem affirmandi et negandi facultatem, non autem cupiditatem intelligere [78]; facultatem, inquam, intelligo, qua mens, quid verum quidve falsum sit, affirmat vel negat, et non cupiditatem, qua mens res appetit vel aversatur. At postquam demonstravimus has facultates notiones esse universales, quae a singularibus, ex quibus easdem formamus, non distinguuntur, inquirendum jam est, an ipsae volitiones aliquid sint praeter ipsas rerum ideas. Inquirendum, inquam, est, an in mente alia affirmatio et negatio detur praeter illam, quam idea, quatenus idea est,

involvit, qua de re vide sequentem propositionem, ut et definitionem 3. hujus, ne cogitatio in picturas, incidat. Non enim per ideas imagines, quales in fundo oculi, et, si placet, in medio cerebro formantur, sed cogitationis conceptus intelligo [79].

PROPOSITIO XLIX.

In mente nulla datur volitio, sive affirmatio et negatio, praeter illam, quam idea, quatenus idea est, involvit.

Demonstratio.

In mente (per prop. praeced.) nulla datur absoluta facultas volendi et nolendi, sed tantum singulares volitiones, nempe haec et illa affirmatio, et haec et illa negatio. Concipiamus itaque singularem aliquam volitionem, nempe modum cogitandi, quo mens affirmat tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis. Haec affirmatio conceptum sive ideam trianguli involvit, hoc est, sine idea trianguli non potest concipi. Idem enim est, si dicam, quod A conceptum B debeat involvere, ac quod A sine B non possit concipi. Deinde haec affirmatio (per ax. 3. hujus) non potest etiam sine idea trianguli esse. Haec ergo affirmatio sine idea trianguli nec esse, nec concipi potest. Porro haec trianguli idea hanc eandem affirmationem involvere debet, nempe quod tres ejus anguli aequentur duobus rectis. Quare et vice versa haec trianguli idea sine hac affirmatione nec esse nec concipi potest, adeoque (per defin. 2. hujus) haec affirmatio ad essentiam ideae trianguli pertinet, nec aliud praeter ipsam est. Et quod de hac volitione diximus (quandoquidem eam ad libitum sumpsimus), dicendum etiam est de quacunque volitione, nempe quod praeter ideam nihil sit; q. e. d.

Corollarium.

Voluntas et intellectus unum et idem sunt [80].

Demonstratio.

Voluntas et intellectus nihil praeter ipsas singulares volitiones et ideas sunt (per prop. 48. hujus et ejusdem schol.). At singularis volitio et idea (per prop. praeced.) unum et idem sunt; ergo voluntas et intellectus unum et idem sunt; q. e. d.

Scholium.

His causam, quae communiter erroris esse statuitur, sustulimus. Supra [81] autem ostendimus falsitatem in sola privatione, quam ideae mutilatae et confusae involvunt, consistere. Quare idea falsa, quatenus falsa est, certitudinem non involvit. Cum itaque dicimus hominem in falsis acquiescere, nec de iis dubitare, non ideo ipsum certum esse, sed tantum non dubitare dicimus, vel quod in falsis acquiescit, quia nullae causae dantur, quae efficiant, ut ipsius imaginatio fluctuetur [82]. Qua de re vide scholium propositionis 44. hujus partis. Quantumvis igitur homo falsis adhaerere supponatur [83], nunquam tamen ipsum certum esse dicemus. Nam per certitudinem quid positivum intelligimus (vide prop. 43. hujus cum ejusdem schol.) non vero dubitationis privationem. At per certitudinis privationem falsitatem intelligimus. Sed ad uberiorem explicationem praecedentis propositionis quaedam monenda supersunt. Superest deinde, ut ad objectiones, quae in nostram hanc doctrinam objici possunt, respondeam; et denique, ut omnem amoveam scrupulum, operae pretium esse duxi, hujus doctrinae quasdam utilitates indicare. Quasdam, inquam; nam praecipuae ex iis, quae in quinta parte dicemus, melius intelligentur.

Incipio igitur a primo, lectoresque moneo, ut accurate distinguant inter ideam, sive mentis conceptum, et inter imagines rerum, quas imaginamur. Deinde necesse est, ut distinguant inter ideas et verba, quibus res significamus. Nam quia haec tria, imagines scilicet, verba, et ideae, a multis vel plane confunduntur, vel non satis accurate, vel denique non satis caute distinguuntur, ideo hanc de vo-

luntate doctrinam, scitu prorsus necessariam, tam ad speculationem quam ad vitam sapienter instituendam, plane ignorarunt [84]. Quippe, qui putant ideas consistere in imaginibus, quae in nobis ex corporum occursu formantur, sibi persuadent [85] ideas illas rerum, quarum similem nullam imaginem formare possumus, non esse ideas, sed tantum figmenta, quae ex libero voluntatis arbitrio fingimus; ideas igitur veluti picturas in tabula mutas aspiciunt, et, hoc praejudicio praeoccupati, non vident ideam, quatenus idea est, affirmationem aut negationem involvere. Deinde, qui verba confundunt cum idea, vel cum ipsa affirmatione, quam idea involvit, putant se posse contra id, quod sentiunt, velle; quando aliquid solis verbis contra id, quod sentiunt, affirmant aut negant. Haec autem praejudicia exuere facile is poterit, qui ad naturam cogitationis attendit, quae extensionis conceptum minime involvit; atque adeo clare intelliget ideam (quandoquidem modus cogitandi est) neque in rei alicujus imagine, neque in verbis consistere. Verborum namque et imaginum essentia a solis motibus corporeis constituitur, qui cogitationis conceptum minime involvunt.

Atque haec pauca de his monuisse sufficiat; quare ad praedictas objectiones transeo [86]. Harum prima est, quod constare putant, voluntatem latius se extendere quam intellectum, atque adeo ab eodem diversam esse. Ratio autem, cur putant voluntatem latius se extendere quam intellectum, est, quia se experiri ajunt se non majore assentiendi, sive affirmandi et negandi facultate indigere ad infinitis aliis rebus, quas non percipimus, assentiendum, quam jam habemus, at quidem majore facultate intelligendi. Distinguitur ergo voluntas ab intellectu, quod finitus hic sit, illa autem infinita. Secundo nobis objici potest, quod experientia nihil clarius videatur docere, quam quod nostrum judicium possumus suspendere, ne rebus, quas percipimus, assentiamur; quod hinc etiam confirmatur, quod nemo dicitur decipi, quatenus aliquid percipit, sed tantum quatenus assentitur aut dissentitur. Ex. gr. qui equum alatum fingit, non ideo concedit dari equum alatum; nihil igitur clarius videtur docere experientia, quam

quod voluntas, sive facultas assentiendi, libera sit, et a facultate intelligendi diversa. Tertio objici potest, quod una affirmatio non plus realitatis videtur continere quam alia; hoc est, non majore potentia indigere videmur ad affirmandum verum esse id, quod verum est, quam ad aliquid, quod falsum est, verum esse affirmandum; at unam ideam plus realitatis, sive perfectionis, quam aliam habere percipimus; quantum enim objecta alia aliis praestantiora, tantum etiam eorum ideae aliae aliis perfectiores sunt; ex quibus etiam constare videtur differentia inter voluntatem et intellectum. Quarto objici potest, si homo non operatur ex libertate voluntatis, quid ergo fiet, si in aequilibrio sit, ut Buridani asina [87]? famene et siti peribit? Quod si concedam, viderer asinam vel hominis statuam, non hominem concipere; si autem negem, ergo seipsum determinabit, et consequenter eundi facultatem, et faciendi quicquid velit, habet. Praeter haec alia forsan possunt objici; sed quia inculcare non teneor quid unusquisque somniare potest, ad has objectiones tantum respondere curabo, idque quam potero breviter. Et quidem ad primam dico me concedere voluntatem latius se extendere quam intellectum, si per intellectum claras tantummodo et distinctas ideas intelligant; sed nego voluntatem latius se extendere quam perceptiones, sive concipiendi facultatem; nec sane video, cur facultas volendi potius dicenda est infinita quam sentiendi facultas; sicut enim infinita (unum tamen post aliud; nam infinita simul affirmare non possumus) eadem volendi facultate possumus affirmare, sic etiam infinita corpora (unum nempe post aliud) eadem sentiendi facultate possumus sentire sive percipere. Quod si dicant infinita dari, quae percipere non possumus, regero nos ea ipsa nulla cogitatione, et consequenter nulla volendi facultate posse assequi. At dicunt: si Deus vellet efficere, ut ea etiam perciperemus, majorem quidem facultatem percipiendi deberet nobis dare, sed non majorem, quam dedit, volendi facultatem; quod idem est ac si dicerent, quod si Deus velit efficere, ut infinita alia entia intelligeremus, necesse quidem esset, ut nobis daret majorem intellectum, sed non universaliorem entis

ideam, quam dedit, ad eadem infinita entia amplectendum. Ostendimus enim voluntatem ens esse universale, sive ideam, qua omnes singulares volitiones, hoc est id, quod iis omnibus commune est, explicamus. Cum itaque hanc omnium volitionum communem sive universalem ideam facultatem esse credant, minime mirum, si hanc facultatem ultra limites intellectus in infinitum se extendere dicant. Universale enim aeque de uno, ac de pluribus, ac de infinitis individuis dicitur. Ad secundam objectionem respondeo negando nos liberam habere potestatem judicium suspendendi. Nam cum dicimus aliquem judicium suspendere, nihil aliud dicimus, quam quod videt se rem non adaequate percipere. Est igitur judicii suspensio revera perceptio, et non libera voluntas. Quod ut clare intelligatur, concipiamus puerum equum alatum [88] imaginantem, nec aliud quicquam percipientem. Quandoquidem haec imaginatio equi existentiam involvit (per coroll. prop. 17. hujus), nec puer quicquam percipit, quod equi existentiam tollat, ille necessario equum ut praesentem contemplabitur: nec de ejus existentia poterit dubitare, quamvis de eadem non sit certus. Atque hoc quotidie in somnis experimur, nec credo aliquem esse, qui putet se, dum somniat, liberam habere potestatem suspendendi de iis, quae somniat, judicium, efficiendique, ut ea, quae se videre somniat, non somniet; et nihilominus contingit, ut etiam in somnis judicium suspendamus, nempe cum somniamus nos somniare. Porro concedo neminem decipi quatenus percipit, hoc est, mentis imaginationes in se consideratas nihil erroris involvere concedo (vide schol. prop. 17. hujus); sed nego hominem nihil affirmare quatenus percipit. Nam quid aliud est equum alatum percipere, quam alas de equo affirmare? Si enim mens praeter equum alatum nihil aliud perciperet, eundem sibi praesentem contemplaretur, nec causam haberet ullam dubitandi de ejusdem existentia, nec ullam dissentiendi facultatem, nisi imaginatio equi alati juncta sit ideae, quae existentiam ejusdem equi tollit, vel quod percipit, ideam equi alati, quam habet, esse inadaequatam, atque tum vel ejusdem equi existentiam necessario negabit, vel de eadem

necessario dubitabit. Atque his puto me ad tertiam etiam objectionem respondisse, nempe, quod voluntas universale quid sit, quod de omnibus ideis praedicatur; quodque id tantum significat, quod omnibus ideis commune est, nempe affirmationem, cujus propterea adaequata essentia, quatenus sic abstracte concipitur, debet esse in unaquaque idea, et hac ratione tantum in omnibus eadem; sed non quatenus consideratur essentiam ideae constituere; nam eatenus singulares affirmationes aeque inter se differunt, ac ipsae ideae. Ex. gr. affirmatio, quam idea circuli, ab illa, quam idea trianguli involvit, aeque differt, ac idea circuli ab idea trianguli. Deinde absolute nego nos aequali cogitandi potentia indigere ad affirmandum verum esse id, quod verum est, quam ad affirmandum verum esse id, quod falsum est. Nam hae duae affirmationes, si mentem spectes, se habent ad invicem, ut ens ad non-ens; nihil enim in ideis positivum est, quod falsitatis formam constituit (vide prop. 35. hujus cum ejus schol. et schol. prop. 47. hujus). Quare hic apprime venit notandum quam facile decipimur, quando universalia cum singularibus, et entia rationis et abstracta cum realibus confundimus. Quod denique ad quartam objectionem attinet, dico me omnino concedere, quod homo in tali aequilibrio positus (nempe qui nihil aliud percipit quam sitim et famem, talem cibum et talem potum, qui aeque ab eo distant) fame et siti peribit. Si me rogant, an talis homo non potius asinus quam homo sit aestimandus? dico me nescire, ut etiam nescio quanti aestimandus sit ille, qui se pensilem facit, et quanti aestimandi sint pueri, stulti, vesani, etc.

Superest tandem indicare quantum hujus doctrinae cognitio ad usum vitae conferat, quod facile ex his animadvertemus. Nempe I. quatenus docet nos ex solo Dei nutu agere, divinaeque naturae esse participes, et eo magis, quo perfectiores actiones agimus, et quo magis magisque Deum intelligimus. Haec ergo doctrina, praeterquam quod animum omnimode quietum reddit, hoc etiam habet, quod nos docet, in quo nostra summa felicitas sive beatitudo consistit, nempe in sola Dei cognitione, ex qua ad ea tantum agenda inducimur,

quae amor et pietas suadent. Unde clare intelligimus, quantum illi a vera virtutis aestimatione aberrant, qui pro virtute et optimis actionibus, tanquam pro summa servitute, summis praemiis a Deo decorari exspectant, quasi ipsa virtus Deique servitus non esset ipsa felicitas et summa libertas. II. Quatenus docet, quomodo circa res fortunae, sive quae in nostra potestate non sunt, hoc est circa res, quae ex nostra natura non sequuntur, nos gerere debeamus; nempe utramque fortunae faciem aequo animo expectare et ferre: nimirum quia omnia ab aeterno Dei decreto eadem necessitate sequuntur, ac ex essentia trianguli sequitur, quod tres ejus anguli sunt aequales duobus rectis. III. Confert haec doctrina ad vitam socialem, quatenus docet neminem odio habere, contemnere, irridere, nemini irasci, invidere. Praeterea quatenus docet, ut unusquisque suis sit contentus, et proximo auxilio, non ex muliebri misericordia, partialitate, neque superstitione, sed ex solo rationis ductu, prout scilicet tempus et res postulat, ut in tertia parte ostendam [89]. IV. Denique confert etiam haec doctrina non parum ad communem societatem: quatenus docet qua ratione cives gubernandi sint et ducendi, nempe non ut serviant, sed ut libere ea, quae optima sunt, agant. Atque his quae in hoc schol. agere constitueram absolvi, et eo finem huic nostrae secundae parti impono; in qua puto me naturam mentis humanae ejusque proprietates satis prolixe, et quantum rei difficultas fert, clare explicuisse, atque talia tradidisse, ex quibus multa praeclara, maxime utilia et cognitu necessaria concludi possunt, ut partim ex sequentibus constabit.

Finis Secundae Partis.

ETHICES

PARS TERTIA,

DE ORIGINE ET NATURA AFFECTUUM[1].

Plerique, qui de affectibus et hominum vivendi ratione scripserunt, videntur non de rebus naturalibus, quae communis naturae leges sequuntur, sed rebus, quae extra naturam sunt, agere. Imo hominem in natura veluti imperium in imperio concipere videntur[2]. Nam hominem naturae ordinem magis perturbare quam sequi, ipsumque in suas actiones absolutam habere potentiam, nec aliunde quam a se ipso determinari credunt. Humanae deinde impotentiae et inconstantiae causam non communi naturae potentiae, sed nescio cui naturae humanae vitio tribuunt, quam propterea flent, rident, contemnunt, vel, quod plerumque fit, detestantur; et qui humanae mentis impotentiam eloquentius vel argutius carpere novit, veluti divinus habetur. Non defuerunt tamen viri praestantissimi[3] (quorum labori et industriae nos multum debere fatemur), qui de recta vivendi ratione praeclara multa scripserint, et plena prudentiae consilia mortalibus dederint; verum affectuum naturam et vires, et quid contra mens in iisdem moderandis possit, nemo, quod sciam, determinavit. Scio equidem celeberrimum Cartesium[4], licet etiam crediderit mentem in suas actiones absolutam habere potentiam, affectus tamen humanos per primas suas causas explicare, simulque viam ostendere studuisse, qua mens in affectus absolutum habere possit imperium; sed, mea quidem sententia, nihil praeter magni sui ingenii acumen ostendit, ut suo loco demonstrabo. Nam ad illos revertere volo, qui hominum affectus et actiones detestari vel ridere malunt, quam intelligere[5]. His sine dubio mirum videbitur,

quod hominum vitia et ineptias more geometrico tractare aggrediar, et certa ratione demonstrare velim ea, quae rationi repugnare, quaeque vana, absurda et horrenda esse clamitant. Sed mea haec est ratio [6]. Nihil in natura fit, quod ipsius vitio possit tribui; est namque natura semper eadem, et ubique una eademque ejus virtus et agendi potentia; hoc est, naturae leges et regulae, secundum quas omnia fiunt, et ex unis formis in alias mutantur sunt ubique et semper eadem, atque adeo una eademque etiam debet esse ratio rerum qualiumcunque naturam intelligendi, nempe per leges et regulas naturae universales. Affectus itaque odii, irae, invidiae etc. in se considerati ex eadem naturae necessitate et virtute consequuntur, ac reliqua singularia; ac proinde certas causas agnoscunt, per quas intelliguntur, certasque proprietates habent, cognitione nostra aeque dignas ac proprietates cujuscunque alterius rei, cujus sola contemplatione delectamur. De affectuum itaque natura et viribus ac mentis in eosdem potentia, eadem methodo agam, qua in praecedentibus de Deo et mente egi, et umanas actiones atque appetitus considerabo perinde ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset.

DEFINITIONES.

I. Causam adaequatam appello eam, cujus effectus potest clare et distincte per eandem percipi. Inadaequatam autem, seu partialem, illam voco, cujus effectus per ipsam solam intelligi nequit.

II. Nos tum agere dico, cum aliquid in nobis aut extra nos fit, cujus adaequata sumus causa, hoc est (per defin. praeced.) cum ex nostra natura aliquid in nobis aut extra nos sequitur, quod per eandem solam potest clare et distincte intelligi. At contra nos pati dico, cum in nobis aliquid fit, vel ex nostra natura aliquid sequitur, cujus nos non nisi partialis sumus causa.

III. Per affectum [7] intelligo corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, juvatur vel coërcetur, et simul harum affectionum ideas.

Si itaque alicujus harum affectionum adaequata possimus esse causa, tum per affectum actionem intelligo; alias, passionem.

POSTULATA.

I. Corpus humanum potest multis affici modis, quibus ipsius agendi potentia augetur vel minuitur, et etiam aliis, qui ejusdem agendi potentiam nec majorem nec minorem reddunt.

Hoc postulatum seu axioma nititur postulato 1. et lemmat. 5. et 7., quae vide post prop. 13. part. II.

II. Corpus humanum multas pati potest mutationes, et nihilominus retinere objectorum impressiones seu vestigia (de quibus vide post. 5. part. II.), et consequenter easdem rerum imagines; quarum defin. vide schol. prop. 17. part. II.

PROPOSITIO I.

Mens nostra quaedam agit, quaedam vero patitur; nempe quatenus adaequatas habet ideas, eatenus quaedam necessario agit; et quatenus ideas habet inadaequatas, eatenus necessario quaedam patitur

Demonstratio.

Cujuscunque humanae mentis ideae aliae adequatae sunt, aliae autem mutilatae et confusae (per schol. 2. [8] prop. 40, part. II.). Ideae autem, quae in alicujus mente sunt adaequatae, sunt in Deo adaequatae, quatenus ejusdem mentis essentiam constituit (per coroll. prop. 11. part. II.), et quae deinde inadaequatae sunt in mente, sunt etiam in Deo (per idem coroll.) adaequatae, non quatenus ejusdem solummodo mentis essentiam, sed etiam quatenus aliarum [9] rerum mentes in se simul continet. Deinde ex data quacunque idea aliquis effectus sequi necessario debet (per prop. 36. part. 1.), cujus effectus Deus causa est adaequata (vid. defin. 1. hujus), non quatenus infinitus est, sed quatenus data illa idea affectus consideratur (vid. prop. 9. part. II.). At ejus effectus, cujus Deus

est causa, quatenus affectus est idea, quae in alicujus mente est adaequata, illa eadem mens est causa adaequata (per coroll. prop. 11. part. II.). Ergo mens nostra (per defin. 2. hujus), quatenus ideas habet adaequatas, quaedam necessario agit; quod erat primum. Deinde quicquid necessario sequitur ex idea, quae in Deo est adaequata, non quatenus mentem unius hominis tantum, sed quatenus aliarum rerum mentes simul cum ejusdem hominis mente in se habet, ejus (per coroll. prop. 11. part. II.) illius hominis mens non est causa adaequata, sed partialis; ac proinde (per defin. 2. hujus) mens, quatenus ideas inadaequatas habet, quaedam necessario patitur; quod erat secundum. Ergo mens nostra, etc.; q. e. d.

Corollarium.

Hinc sequitur mentem eo pluribus passionibus esse obnoxiam, quo plures ideas inadaequatas habet, et contra eo plura agere, quo plures habet adaequatas.

PROPOSITIO II.

Nec corpus mentem ad cogitandum, nec mens corpus ad motum, neque ad quietem, nec ad aliquid (si quid est) aliud determinare potest [10].

Demonstratio.

Omnes cogitandi modi Deum, quatenus res est cogitans, et non quatenus alio attributo explicatur, pro causa habent (per prop. 6. part. II.); id ergo, quod mentem ad cogitandum determinat, modus cogitandi est, et non extensionis; hoc est (per defin. 1. part. II.), non est corpus; quod erat primum. Corporis deinde motus et quies ab alio oriri debet corpore, quod etiam ad motum vel quietem determinatum fuit ab alio, et absolute, quicquid in corpore oritur, id a Deo oriri debuit, quatenus aliquo extensionis modo, et non quatenus aliquo co-

gitandi modo affectus consideratur (per eand. prop. 6. part. II.), hoc est, a mente, quae (per prop. 11. part. II.) modus cogitandi est, oriri non potest; quod erat secundum. Ergo nec corpus mentem [11] etc.; q. e. d.

SCHOLIUM.

Haec clarius intelliguntur ex iis, quae in scholio propositionis 7, partis II. dicta sunt, quod scilicet mens et corpus una eademque res sit, quae jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur. Unde fit, ut ordo, sive rerum concatenatio una sit, sive natura sub hoc, sive sub illo attributo concipiatur; consequenter ut ordo actionum et passionum corporis nostri simul sit natura cum ordine actionum et passionum mentis; quod etiam patet ex modo, quo propositionem 12 partis II. demonstravimus. At, quamvis haec ita se habeant, ut nulla dubitandi ratio supersit, vix tamen credo, nisi rem experientia comprobavero, homines induci posse ad haec aequo animo perpendendum; adeo firmiter persuasi sunt corpus ex solo mentis nutu jam moveri, jam quiescere, plurimaque agere, quae a sola mentis voluntate et excogitandi arte pendent. Etenim, quid corpus possit, nemo hucusque determinavit, hoc est, neminem hucusque experientia docuit, quid corpus ex solis legibus naturae, quatenus corporea tantum consideratur, possit agere, et quid non possit, nisi a mente determinetur [12]. Nam meno hucusque corporis fabricam tam accurate novit, ut omnes ejus functiones potuerit explicare, ut jam taceam quod in brutis plura observentur, quae humanam sagacitatem longe superant, et quod somnambuli in somnis plurima agant, quae vigilando non auderent; quod satis ostendit ipsum corpus ex solis suae naturae legibus multa posse, quae ipsius mens admiratur. Deinde nemo scit qua ratione quibusve mediis mens moveat corpus, neque quot motus gradus possit corpori tribuere, quantaque cum celeritate idem movere queat. Unde sequitur, cum homines dicunt hanc vel illam actionem corporis oriri a mente, quae imperium in corpus habet, eos nescire quid dicant, nec

aliud agere, quam speciosis verbis fateri se veram illius actionis causam absque admiratione ignorare.

At dicent, sive sciant, sive nesciant quibus mediis mens moveat corpus, se tamen experiri quod, nisi mens humana apta esset ad excogitandum, corpus iners esset. Deinde se experiri, in sola mentis potestate esse tam loqui quam tacere, et alia multa, quae proinde a mentis decreto pendere credunt. Sed, quod ad primum attinet, ipsos rogo, num experientia non etiam doceat, quod si contra corpus iners sit, mens simul ad cogitandum sit inepta? Nam, cum corpus somno quiescit, mens simul cum ipso sopita manet, nec potestatem habet, veluti cum vigilat, excogitandi. Deinde omnes expertos esse credo mentem non semper aeque aptam esse ad cogitandum de eodem subjecto [13], sed, prout corpus aptius est ut in eo hujus vel illius objecti imago excitetur, ita mentem aptiorem esse ad hoc vel illud objectum contemplandum. At dicent, ex solis legibus naturae, quatenus corporea tantum consideratur, fieri non posse, ut causae aedificiorum, picturarum rerumque hujusmodi, quae sola humana arte fiunt, possint deduci, nec corpus humanum, nisi a mente determinaretur ducereturque, pote esset ad templum aliquod aedificandum. Verum ego jam ostendi ipsos nescire, quid corpus possit, quidve ex sola ipsius naturae contemplatione possit deduci, ipsosque plurima experiri ex solis naturae legibus fieri, quae nunquam credidissent posse fieri, nisi ex mentis directione; ut sunt ea, quae somnambuli in somnis agunt, quaeque ipsi, dum vigilant, admirantur. Addo hic ipsam corporis humani fabricam, quae artificio longissime superat omnes, quae humana arte fabricatae sunt, ut jam taceam quod supra ostenderim ex natura, sub quovis attributo considerata, infinita sequi. Quod porro ad secundum attinet, sane longe felicius sese res humanae haberent, si aeque in hominis potestate esset tam tacere quam loqui. At experientia satis superque docet homines nihil minus in potestate habere quam linguam [14], nec minus posse quam appetitus moderari suos; unde factum ut plerique credant nos ea tantum libere agere, quae leviter petimus, quia earum rerum appetitus facile contrahi potest memoria

alterius rei, cujus frequenter recordamur; sed illa minime, quae magno cum affectu petimus, et qui alterius rei memoria sedari nequit. Verum enimvero nisi experti essent nos plura agere, quorum postea poenitet, nosque saepe, quando sc. contrariis affectibus conflictamur, meliora videre et deteriora sequi [15], nihil impediret quo minus crederent nos omnia libere agere. Sic infans se lac libere appetere credit, puer autem iratus vindictam velle, et timidus fugam. Ebrius deinde credit se ex libero mentis decreto ea loqui, quae postea sobrius vellet tacuisse: sic delirans, garrula, puer et hujus farinae plurimi ex libero mentis decreto credunt loqui, cum tamen loquendi impetum, quem habent, continere nequeant; ita ut ipsa experientia non minus clare quam ratio doceat quod homines ea sola de causa liberos se esse credant, quia suarum actionum sunt conscii, et causarum, a quibus determinantur, ignari; et praeterea, quod mentis decreta nihil sint praeter ipsos appetitus, quae propterea varia sunt pro varia corporis dispositione. Nam unusquisque ex suo affectu omnia moderatur, et qui praeterea contrariis affectibus conflictantur, quid velint, nesciunt; qui autem nullo, facili momento huc atque illuc pelluntur [16].

Quae omnia profecto clare ostendunt mentis tam decretum, quam appetitum et corporis determinationem, simul esse natura, vel potius unam eandemque rem, quam, quando sub cogitationis attributo consideratur et per ipsum explicatur, decretum appellamus, et quando sub extensionis attributo consideratur, et ex legibus motus et quietis deducitur, determinationem vocamus; quod adhuc clarius ex jam dicendis patebit. Nam aliud est, quod hic apprime notari vellem, nempe quod nos nihil ex mentis decreto agere possumus, nisi ejus recordemur. Ex. gr. non possumus verbum loqui, nisi ejusdem recordemur. Deinde in libera mentis potestate non est rei alicujus recordari vel ejusdem oblivisci. Quare hoc tantum in mentis potestate esse creditur, quod rem, cujus recordamur, vel tacere vel loqui ex solo mentis decreto possumus. Verum, cum nos loqui somniamus, credimus nos ex libero mentis decreto loqui, nec tamen loquimur, vel, si loquimur, id ex corporis spontaneo

motu fit. Somniamus deinde nos quaedam homines celare, idque eodem mentis decreto, quo, dum vigilamus, ea, quae scimus, tacemus. Somniamus denique nos ex mentis decreto quaedam agere, quae, dum vigilamus, non audemus. Atque adeo pervelim scire an in mente duo decretorum genera dentur, phantasticorum unum, et liberorum alterum. Quod si eo usque insanire non libet, necessario concedendum est, hoc mentis decretum, quod liberum esse creditur, ab ipsa imaginatione sive memoria non distingui, nec aliud esse praeter illam affirmationem, quam idea, quatenus idea est, necessario involvit (vide prop. 49. part. II.). Atque adeo haec mentis decreta eadem necessitate in mente oriuntur, ac ideae rerum actu existentium. Qui igitur credunt se ex libero mentis decreto loqui, vel tacere, vel quicquam agere, oculis apertis somniant [17].

PROPOSITIO III.

Mentis actiones ex solis ideis adaequatis oriuntur; passiones autem a solis inadaequatis pendent.

DEMONSTRATIO.

Primum, quod mentis essentiam constituit, nihil aliud est quam idea corporis actu existentis (per prop. 11. et 13. part. II.), quae (per prop. 15. part. II.) ex multis aliis componitur, quarum quaedam (per coroll. prop. 38. part. II.) sunt adaequatae, quaedam autem inadaequatae (per coroll. prop. 29. part. II.). Quicquid ergo ex mentis natura sequitur, et cujus mens causa est proxima, per quam id debet intelligi, necessario ex idea adaequata vel inadaequata sequi debet. At quatenus mens (per prop. 1. hujus) ideas habet inadaequatas, eatenus necessario patitur; ergo mentis actiones ex solis ideis adaequatis sequuntur, et mens propterea tantum patitur, quia ideas habet inadaequatas; q. e. d.

Scholium.

Videmus itaque passiones ad mentem non referri, nisi quatenus aliquid habet, quod negationem involvit, sive quatenus consideratur naturae pars, quae per se absque aliis non potest clare et distincte percipi; et hac ratione ostendere possem passiones eodem modo ad res singulares ac ad mentem referri, nec alia ratione posse percipi; sed meum institutum est de sola mente humana agere.

PROPOSITIO IV.

Nulla res, nisi a causa externa, potest destrui [18].

Demonstratio.

Haec propositio per se patet; definitio enim cujuscunque rei ipsius rei essentiam affirmat, sed non negat; sive rei essentiam ponit, sed non tollit. Dum itaque ad rem ipsam tantum, non autem ad causas externas attendimus, nihil in eadem poterimus invenire, quod ipsam possit destruere; q. e. d.

PROPOSITIO V.

Res eatenus contrariae sunt naturae, hoc est, eatenus in eodem subjecto esse nequeunt, quatenus una alteram potest destruere.

Demonstratio.

Si enim inter se convenire, vel in eodem subjecto simul esse possent, posset ergo in eodem subjecto aliquid dari, quod ipsum posset destruere, quod (per prop. praeced.) est absurdum. Ergo res etc.; q. e. d.

PROPOSITIO VI.

Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur [19].

Demonstratio.

Res enim singulares modi sunt, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur (per coroll. prop. 25. part. I.); hoc est (per prop. 34. part. I.), res, quae Dei potentiam, qua Deus est et agit, certo et determinato modo exprimunt; neque ulla res aliquid in se habet, a quo possit destrui, sive quod ejus existentiam tollat (per prop. 4. hujus); sed contra ei omni, quod ejusdem existentiam potest tollere, opponitur (per prop. praeced.); adeoque, quantum potest et in se est, in suo esse perseverare conatur; q. e. d.

PROPOSITIO VII.

Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam [20].

Demonstratio.

Ex data cujuscunque rei essentia quaedam necessario sequuntur (per prop. 36. part. I.), nec res aliud possunt, quam id, quod ex determinata earum natura necessario sequitur (per prop. 29. part. I.); quare cujuscunque rei potentia sive conatus, quo ipsa vel sola vel cum aliis quidquam agit, vel agere conatur, hoc est (per prop. 6. hujus) potentia sive conatus, quo in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei datam sive actualem essentiam; q. e. d.

PROPOSITIO VIII.

Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit.

DEMONSTRATIO.

Si enim tempus limitatum involveret, quod rei durationem determinaret, tum ex sola ipsa potentia, qua res existit, sequeretur, quod res post limitatum illud tempus non posset existere, sed quod deberet destrui; atqui hoc (per prop. 4. hujus) est absurdum: ergo conatus, quo res existit, nullum tempus definitum involvit; sed contra, quoniam (per eandem prop. 4. hujus), si a nulla externa causa destruatur, eadem potentia, qua jam existit, exsistere perget semper; ergo hic conatus tempus indefinitum involvit; q. e. d.

PROPOSITIO IX.

Mens tam quatenus claras et distinctas, quam quatenus confusas habet ideas, conatur in suo esse perseverare indefinita quadam duratione, et hujus sui conatus est conscia [21].

DEMONSTRATIO.

Mentis essentia ex ideis adaequatis et inadaequatis constituitur (ut in prop. 3. hujus ostendimus); adeoque (per prop. 7. hujus) tam quatenus has, quam quatenus illas habet, in suo esse perseverare conatur; idque (per prop. 8. hujus) indefinita quadam duratione. Cum autem mens (per prop. 23. part. II.) per ideas affectionum corporis necessario sui sit conscia, est ergo (per prop. 7. hujus) mens sui conatus conscia; q. e. d.

Scholium.

Hic conatus, cum ad mentem solam refertur, voluntas appellatur; sed cum ad mentem et corpus simul refertur, vocatur appetitus, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia, ex cujus natura ea, quae ipsius conservationi inserviunt, necessario sequuntur; atque adeo homo ad eadem agendum determinatus est. Deinde inter appetitum et cupiditatem nulla est differentia, nisi quod cupiditas ad homines plerumque referatur, quatenus sui appetitus sunt conscii, et propterea sic definiri potest, nempe: cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia [22]. Constat itaque ex his omnibus nihil nos conari, velle, appetere, neque cupere, quia id bonum esse indicamus; sed contra nos propterea aliquid bonum esse judicare, quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus.

PROPOSITIO X.

Idea, quae corporis nostri existentiam secludit, in nostra mente dari nequit, sed eidem est contraria.

Demonstratio.

Quicquid corpus nostrum potest destruere, in eodem dari nequit (per prop. 5. hujus), adeoque neque ejus rei idea potest in Deo dari, quatenus nostri corporis ideam habet (per coroll. prop. 9. part. II.); hoc est (per prop. 11. et 13. part. II.), ejus rei idea in nostra mente dari nequit; sed contra, quoniam (per prop. 11. et 13. part. II.) primum, quod mentis essentiam constituit, est idea corporis actu existentis, primum et praecipuum nostrae mentis conatus est (per prop. 7. hujus), corporis nostri existentiam affirmare; atque adeo idea, quae corporis nostri existentiam negat, nostrae menti est contraria [23]; q. e. d.

PROPOSITIO XI.

Quicquid corporis nostri agendi potentiam auget vel minuit, juvat vel coërcet, ejusdem rei idea mentis nostrae cogitandi potentiam auget vel minuit, juvat vel coërcet.

Demonstratio.

Haec propositio patet ex propositione 7. partis II, vel etiam ex propositione 14. partis II.

Scholium.

Videmus itaque mentem magnas posse pati mutationes, et jam ad majorem, jam autem ad minorem perfectionem transire, quae quidem passiones nobis explicant affectus laetitiae et tristitiae. Per laetitiam itaque in sequentibus intelligam passionem, qua mens ad majorem perfectionem transit; per tristitiam autem passionem, qua ipsa ad minorem transit perfectionem. Porro affectum laetitiae, ad mentem et corpus simul relatum, titillationem vel hilaritatem voco; tristitiae autem dolorem vel melancholiam. Sed notandum titillationem et dolorem ad hominem referri, quando una ejus pars prae reliquis est affecta; hilaritatem autem et melancholiam, quando omnes pariter sunt affectae. Quid deinde cupiditas sit, in scholio propositionis 9. hujus partis explicui; et praeter hos tres nullum alium agnosco affectum primarium, nam [24] reliquos ex his tribus oriri in seqq. ostendam. Sed antequam ulterius pergam, lubet hic fusius propositionem 10. hujus partis explicare, ut clarius intelligatur qua ratione idea ideae sit contraria.

In scholio propositionis 17. partis II. ostendimus ideam, quae mentis essentiam constituit, corporis existentiam tamdiu involvere, quamdiu ipsum corpus existit. Deinde ex iis,

quae in coroll. prop. 8 part. II. et in ejusdem schol. ostendimus, sequitur praesentem nostrae mentis existentiam ab hoc solo pendere, quod sc. mens actualem corporis existentiam involvit. Denique mentis potentiam, qua ipsa res imaginatur earumque recordatur, ab hoc etiam pendere ostendimus (vid. prop. 17. et 18. part. II. cum ejus scholio), quod ipsa actualem corporis existentiam involvit. Ex quibus sequitur mentis praesentem existentiam ejusque imaginandi potentiam tolli, simulatque mens praesentem corporis existentiam affirmare desinit. At causa, cur mens hanc corporis existentiam affirmare desinit, non potest esse ipsa mens (per prop. 4. hujus), nec etiam, quod corpus esse desinit. Nam (per prop. 6. part. II.) causa, cur mens corporis existentiam affirmat, non est, quia corpus existere incepit: quare, per eandem rationem, nec ipsius corporis existentiam affirmare desinit, quia corpus esse desinit; sed (per prop. 17. [25] part. II.) hoc ab alia idea oritur, quae nostri corporis, et consequenter nostrae mentis, praesentem existentiam secludit, quaeque adeo ideae, quae nostrae mentis essentiam constituit, est contraria.

PROPOSITIO XII.

Mens, quantum potest, ea imaginari conatur, quae corporis agendi potentiam augent vel juvant.

Demonstratio.

Quamdiu humanum corpus affectum est modo, qui naturam corporis alicujus externi involvit, tamdiu mens humana idem corpus ut praesens contemplabitur (per prop. 17. part. II.), et consequenter (per prop. 7. part. II.), quamdiu mens humana aliquod externum corpus ut praesens contemplatur, hoc est (per ejusdem prop. 17. [26] schol.) imaginatur, tamdiu humanum corpus affectum est modo, qui naturam ejusdem corporis externi involvit: atque adeo, quamdiu mens ea imaginatur, quae corporis nostri agendi potentiam augent vel juvant,

tamdiu corpus affectum est modis, qui ejusdem agendi potentiam augent vel juvant (vid. post. 1. hujus); et consequenter (per prop. 11. hujus) tamdiu mentis cogitandi potentia augetur vel juvatur; ac proinde (per prop. 6. vel 9. hujus) mens, quantum potest, eadem imaginari conatur; q. e. d.

PROPOSITIO XIII.

Cum mens ea imaginatur, quae corporis agendi potentiam minuunt vel coërcent, conatur, quantum potest, rerum recordari, quae horum existentiam secludunt.

Demonstratio.

Quamdiu mens quicquam tale imaginatur, tamdiu mentis et corporis potentia minuitur vel coërcetur (ut in praeced. prop. demonstravimus); et nihilominus id tamdiu imaginabitur, donec mens aliud imaginetur, quod hujus praesentem existentiam secludat (per prop. 17. part. II.); hoc est (ut modo ostendimus), mentis et corporis potentia tamdiu minuitur vel coërcetur, donec mens aliud imaginetur, quod hujus existentiam secludit, quodque adeo mens (per prop. 9. hujus), quantum potest, imaginari vel recordari conabitur; q. e. d.

Corollarium.

Hinc sequitur, quod mens ea imaginari aversatur, quae ipsius et corporis potentiam minuunt vel coërcent.

Scholium.

Ex his clare intelligimus, quid amor, quidque odium sit. Nempe amor nihil aliud est, quam laetitia concomitante idea causae externae; et odium nihil aliud, quam tristitia concomitante idea causae externae. Vide-

mus deinde, quod ille, qui amat, necessario conatur rem quam amat, praesentem habere et conservare; et contra, qui odit, rem, quam odio habet, amovere et destruere conatur. Sed de his omnibus in seqq. prolixius [27].

PROPOSITIO XIV.

Si mens duobus affectibus simul affecta semel fuit, ubi postea eorum alterutro afficietur, afficietur etiam altero.

Demonstratio.

Si corpus humanum a duobus corporibus simul affectum semel fuit, ubi mens postea eorum alterutrum imaginatur, statim et alterius recordabitur (per prop. 18. part. II.). At mentis imaginationes magis nostri corporis affectus quam corporum externorum naturam indicant (per coroll. 2. prop. 16. part. II.): ergo, si corpus, et consequenter mens (vid. defin. 3. hujus), duobus affectibus semel affecta fuit, ubi postea eorum alterutro afficietur, afficietur etiam altero; q. e. d.

PROPOSITIO XV.

Res quaecunque potest esse per accidens causa laetitiae, tristitiae, vel cupiditatis.

Demonstratio.

Ponatur mens duobus affectibus simul affici, uno scilicet, qui ejus agendi potentiam neque auget neque minuit, et altero, qui eandem vel auget vel minuit (vide post. 1. hujus). Ex praecedenti propositione patet, quod ubi mens postea illo a sua vera causa, quae (per hypothesin) per se ejus cogitandi potentiam nec auget nec minuit, afficietur, statim et hoc altero, qui ipsius cogitandi potentiam auget vel minuit, hoc est (per schol. prop. 11. hujus) laetitia vel tristitia afficietur;

atque adeo illa res non per se, sed per accidens causa erit laetitiae vel tristitiae. Atque hac eadem via facile ostendi potest rem illam posse per accidens causam esse cupiditatis; q. e. d.

Corollarium.

Ex eo solo, quod rem aliquam affectu laetitiae vel tristitiae, cujus ipsa non est causa efficiens, contemplati sumus, eandem amare vel odio habere possumus.

Demonstratio.

Nam ex hoc solo fit (per prop. 14. hujus), ut mens hanc rem postea imaginando affectu laetitiae vel tristitiae afficiatur, hoc est (per schol. prop. 11. hujus), ut mentis et corporis potentia augeatur vel minuatur, etc. Et consequenter (per prop. 12. hujus), ut mens eandem imaginari cupiat vel (per coroll. prop. 13. hujus) aversetur; hoc est (per schol. prop. 13. hujus), ut eandem amet vel odio habeat; q. e. d.

Scholium.

Hinc intelligimus qui fieri potest, ut quaedam amemus vel odio habeamus absque ulla causa nobis cognita; sed tantum ex sympathia (ut ajunt[28]) et antipathia. Atque huc referenda etiam ea objecta, quae nos laetitia vel tristitia afficiunt ex eo solo, quod aliquid simile habent objectis, quae nos iisdem affectibus afficere solent, ut in seq. prop. ostendam. Scio equidem auctores, qui primi haec nomina sympathiae et antipathiae introduxerunt, significare iisdem voluisse rerum occultas quasdam qualitates; sed nihilominus credo nobis licere per eadem notas vel manifestas etiam qualitates intelligere.

PROPOSITIO XVI.

Ex eo solo, quod rem aliquam aliquid habere imaginamur simile objecto, quod mentem laetitia vel tristitia afficere solet; quamvis id, in quo res objecto est similis, non sit horum affectuum efficiens causa; eam tamen amabimus vel odio habebimus.

Demonstratio.

Id, quod simile est objecto, in ipso objecto (per hypothesin) cum affectu laetitiae vel tristitiae contemplati sumus; atque adeo (per prop. 14. hujus), cum mens ejus imagine afficietur, statim etiam hoc vel illo afficietur affectu, et consequenter res, quam hoc idem habere percipimus, erit (per prop. 15. hujus) per accidens laetitiae vel tristitiae causa; adeoque (per praeced. coroll.), quamvis id, in quo objecto est similis, non sit horum affectuum causa efficiens, eam tamen amabimus vel odio habebimus; q. e. d.

PROPOSITIO XVII.

Si rem [29], quae nos tristitiae affectu afficere solet, aliquid habere imaginamur simile alteri, quae nos aeque magno laetitia affectu solet afficere, eandem odio habebimus et simul amabimus.

Demonstratio.

Est enim (per hypothesin) haec res per se tristitiae causa, (per schol. prop. 13. hujus), quatenus eandem hoc affectu imaginamur, eandem odio habemus; et quatenus praeterea aliquid habere imaginamur simile alteri, quae nos aeque magno laetitiae affectu afficere solet, aeque magno laetitiae conamine amabimus (per prop. praec.); atque adeo eandem odio habebimus et simul amabimus; q. e. d.

Scholium.

Haec mentis constitutio, quae scilicet ex duobus contrariis affectibus oritur, animi vocatur fluctuatio, quae proinde affectum respicit, ut dubitatio imaginationem (vid. schol. 44. part. II.); nec animi fluctuatio et dubitatio inter se differunt, nisi secundum majus et minus. Sed notandum me in propositione praecedenti has animi fluctuationes ex causis deduxisse, quae per se unius, et per accidens alterius affectus sunt causa; quod ideo feci, quia sic facilius ex praecedentibus deduci poterant; at non, quod negem animi fluctiationes plerumque oriri ab objecto, quod utriusque affectus sit efficiens causa. Nam corpus humanum (per post. 1. part. II.) ex plurimis diversae naturae individuis componitur, atque adeo (per ax. 1. post lem. 3. quod vide post prop. 13. part. II.) ab uno eodemque corpore plurimis diversisque modis potest affici; et contra, quia una eademque res multis modis potest affici, multis ergo etiam diversisque modis unam eandemque corporis partem afficere poterit. Ex quibus facile concipere possumus unum idemque objectum posse esse causam multorum contrariorumque affectuum.

PROPOSITIO XVIII.

Homo ex imagine rei praeteritae aut futurae eodem laetitiae et tristitiae affectu afficitur, ac ex imagine rei praesentis.

Demonstratio.

Quamdiu homo rei alicujus imagine affectus est, rem ut praesentem, tametsi non existat, contemplabitur (per prop. 17. part. II. cum ejusdem coroll.), nec ipsam ut praeteritam aut futuram imaginatur, nisi quatenus ejus imago juncta est imagini temporis praeteriti aut futuri (vid. schol. prop. 44. part. II.). Quare rei imago, in se sola considerata, eadem est, sive ad tempus futurum vel praeteritum, sive ad praesens

referatur; hoc est (per coroll. 2. prop. 16. part. II.), corporis constitutio seu affectus idem est, sive imago sit rei praeteritae vel futurae, sive praesentis; atque adeo affectus laetitiae et tristitiae idem est, sive imago sit rei praeteritae aut futurae, sive praesentis; q. e. d.

Scholium I.

Rem eatenus praeteritam aut futuram hic voco, quatenus ab eadem affecti fuimus aut afficiemur. Ex. gr. quatenus ipsam vidimus aut videbimus, nos refecit aut reficiet, nos laesit aut laedet, etc. Quatenus enim eandem sic imaginamur, eatenus ejus existentiam affirmamus; hoc est, corpus nullo affectu afficitur, qui rei existentiam secludat, atque adeo (per prop. 17. part. II.) corpus ejusdem rei imagine eodem modo afficitur, ac si res ipsa praesens adesset. Verum enimvero, quia plerumque fit, ut ii, qui plura sunt experti, fluctuent, quamdiu rem ut futuram vel praeteritam contemplantur, deque rei eventu ut plurimum dubitent (vid. schol. prop. 44. part. II.); hinc fit, ut affectus, qui ex similibus rerum imaginibus oriuntur, non sint adeo constantes, sed ut plerumque aliarum rerum imaginibus perturbentur, donec homines de rei eventu certiores fiant.

Scholium II.

Ex modo dictis intelligimus, quid sit spes, metus, securitas, desperatio, gaudium et conscientiae morsus. Spes namque nihil aliud est, quam inconstans laetitia, orta ex imagine rei futurae vel praeteritae, de cujus eventu dubitamus. Metus contra inconstans tristitia, ex rei dubiae imagine etiam orta. Porro si horum affectuum dubitatio tollatur, ex spe fit securitas, et ex metu desperatio: nempe laetitia, vel tristitia, orta ex imagine rei, quam metuimus, vel speravimus. Gaudium deinde est laetitia, orta ex imagine rei praeteritae, de cujus eventu dubitavimus [30]. Conscientiae denique morsus [31] est tristitia, opposita gaudio.

PROPOSITIO XIX.

Qui id, quod amat, destrui imaginatur, contristabitur; si autem conservari, laetabitur.

DEMONSTRATIO.

Mens, quantum potest, ea imaginari conatur, quae corporis agendi potentiam augent vel juvant (per prop. 12. hujus), hoc est (per schol. prop. 13. hujus) ea, quae amat. At imaginatio ab iis juvatur, quae rei existentiam ponunt, et contra coërcetur iis, quae rei existentiam secludunt (per prop. 17. part. II.); ergo rerum imagines, quae rei amatae existentiam ponunt, mentis conatum, quo rem amatam imaginari conatur, juvant, hoc est (per schol. prop. 11. hujus) laetitia mentem afficiunt; et quae contra rei amatae existentiam secludunt, eundem mentis conatum coërcent, hoc est (per idem schol.) tristitia mentem afficiunt. Qui itaque id, quod amat, destrui imaginatur, contristabitur, etc.; q. e. d.

PROPOSITIO XX.

Qui id, quod odio habet, destrui imaginatur, laetabitur.

DEMONSTRATIO.

Mens (per 13. prop. hujus) ea imaginari conatur, quae rerum existentiam, quibus corporis agendi potentia minuitur vel coërcetur, secludunt; hoc est (per schol. ejusdem prop.) ea imaginari conatur, quae rerum, quas odio habet, existentiam secludunt; atque adeo rei imago, quae existentiam ejus, quod mens odio habet, secludit, hunc mentis conatum juvat, hoc est (per schol. prop. 11. hujus) mentem laetitia afficit. Qui itaque id, quod odio habet, destrui imaginatur, laetabitur; q. e. d.

PROPOSITIO XXI.

Qui id, quod amat, laetitia vel tristitia affectum imaginatur, laetitia etiam vel tristitia afficietur; et uterque hic affectus major aut minor erit in amante, prout uterque major aut minor est in re amata.

DEMONSTRATIO.

Rerum imagines (ut in prop. 19. hujus demonstravimus), quae rei amatae existentiam ponunt, mentis conatum, quo ipsam rem amatam imaginari conatur, juvant. Sed laetitia existentiam rei laetae ponit, et eo magis, quo laetitiae affectus major est: est enim (per schol. prop. 11. hujus) transitio ad majorem perfectionem: ergo imago laetitiae rei amatae in amante ipsius mentis conatum juvat, hoc est (per schol. prop. 11. hujus) amantem laetitia afficit, et eo majori, quo major hic affectus in re amata fuerit. Quod erat primum. Deinde, quatenus res aliqua tristitia afficitur, eatenus destruitur, et eo magis, quo majori afficitur tristitia (per idem schol. prop. 11. hujus); adeoque (per prop. 19. hujus) qui id, quod amat, tristitia affici imaginatur, tristitia etiam afficietur, et eo majori, quo major hic affectus in re amata fuerit; q. e. d.

PROPOSITIO XXII.

Si aliquem imaginamur laetitia afficere rem, quam amamus, amore erga eum afficiemur. Si contra eundem imaginamur tristitia eandem afficere, e contra odio etiam contra ipsum afficiemur.

DEMONSTRATIO.

Qui rem, quam amamus, laetitia vel tristitia afficit, ille nos laetitia vel tristitia etiam afficit, si nimirum rem amatam laetitia illa vel tristitia affectam imaginamur (per prae-

ced. prop.). At haec laetitia vel tristitia in nobis supponitur dari concomitante idea causae externae; ergo (per schol. prop. 13. hujus), si aliquem imaginamur laetitia vel tristitia afficere rem, quam amamus, erga eundem amore vel odio afficiemur; q. e. d.

Scholium.

Propositio 21. nobis explicat, quid sit commiseratio, quam definire possumus, quod sit tristitia orta ex alterius damno. Quo autem nomine appellanda sit laetitia, quae ex alterius bono oritur, nescio. Porro amorem erga illum, qui alteri bene fecit, favorem, et contra odium erga illum, qui alteri male fecit, indignationem appellabimus. Denique notandum nos non tantum misereri rei, quam amavimus (ut in prop. 21. ostendimus), sed etiam ejus, quam antea nullo affectu prosecuti sumus, modo eam nobis similem judicemus (ut infra ostendam); atque adeo ei etiam favere, qui simili bene fecit, et contra in eum indignari, qui simili damnum intulit.

PROPOSITIO XXIII.

Qui id, quod odio habet, tristitia affectum imaginatur, laetabitur; si contra idem laetitia affectum esse imaginemur, contristabitur; et uterque hic affectus major aut minor erit, prout ejus contrarius major aut minor est in eo, quod odio habet.

Demonstratio.

Quatenus res odiosa tristitia afficitur, eatenus destruitur, et eo magis, quo majori tristitia afficitur (per schol. prop. 11. hujus). Qui igitur (per prop. 20. hujus) rem, quam odio habet, tristitia affici imaginatur, laetitia contra afficietur; et eo majori, quo majori tristitia rem odiosam affectam esse imaginatur; quod erat primum. Deinde laetitia existentiam rei

laetae ponit (per idem schol. prop. 11. hujus), et eo magis, quo major laetitia concipitur. Si quis eum, quem odio habet, laetitia affectum imaginatur, haec imaginatio (per prop. 13. hujus) ejusdem conatum coërcebit; hoc est (per schol. prop. 11. hujus), is, qui odio habet, tristitia afficietur, etc.; q. e. d.

Scholium.

Haec laetitia vix solida [32] et absque ullo animi conflictu esse potest. Nam (ut statim in propositione 27. hujus ostendam) quatenus rem sibi similem tristitiae affectu affici imaginatur, eatenus contristari debet, et contra, si eandem laetitia affici imaginetur. Sed hic ad solum odium attendimus.

PROPOSITIO XXIV.

Si aliquem imaginamur laetitia afficere rem, quam odio habemus, odio etiam erga eum afficiemur. Si contra eundem imaginamur tristitia eandem rem afficere, amore ergo ipsum afficiemur.

Demonstratio.

Demonstratur eodem modo haec propositio, ac propositio 22. hujus, quam vide.

Scholium.

Hi et similes odii affectus ad invidiam referuntur, quae propterea nihil aliud est, quam ipsum odium, quatenus id consideratur hominem ita disponere, ut malo alterius gaudeat, et contra ut ejusdem bono contristetur.

PROPOSITIO XXV.

Id omne de nobis deque re amata affirmare conamur, quod nos, vel rem amatam, laetitia afficere imaginamur; et contra id omne negare, quod nos, vel rem amatam, tristitia afficere imaginamur.

DEMONSTRATIO.

Quod rem amatam laetitia vel tristitia afficere imaginamur, id nos laetitia vel tristitia afficit (per prop. 21. hujus). At mens (per prop. 12. hujus) ea, quae nos laetitia afficiunt, quantum potest conatur imaginari, hoc est (per prop. 17. part. II, et ejus coroll.) ut praesentia contemplari; et contra (per prop. 13. hujus), quae nos tristitia afficiunt, eorum existentiam secludere; ergo id omne de nobis deque re amata affirmare conamur, quod nos, vel rem amatam, laetitia afficere imaginamur, et contra; q. e. d.

PROPOSITIO XXVI.

Id omne de re, quam odio habemus, affirmare conamur, quod ipsam tristitia afficere imaginamur, et id contra negare quod ipsam laetitia afficere imaginamur.

DEMONSTRATIO.

Sequitur haec propositio ex propositione 23., ut praecedens ex propositione 21. hujus.

SCHOLIUM.

His videmus facile contingere, ut homo de se deque re amata plus justo, et contra de re, quam odit, minus justo sentiat; quae quidem imaginatio, quando ipsum hominem respicit, qui de se plus justo sentit, superbia vocatur, et species delirii est, quia homo oculis apertis somniat se omnia illa posse ,quae sola imaginatione assequitur, quaeque propterea veluti realia contemplatur, iisque exultat, quamdiu ea imaginari non potest, quae horum existentiam secludunt, et ipsius agendi potentiam determinant. Est igitur superbia laetitia ex eo orta, quod homo de se plus justo sen-

tit. Deinde laetitia, quae ex eo oritur, quod homo de alio plus sentit, existimatio vocatur; et illa denique despectus, quae ex eo oritur, quod de alio minus justo sentit [33].

PROPOSITIO XXVII.

Ex eo, quod rem nobis similem, et quam nullo affectu prosecuti sumus, aliquo affectu affici imaginamur, eo ipso simili affectu afficimur.

Demonstratio.

Rerum imagines sunt corporis humani affectiones, quarum ideae corpora externa veluti nobis praesentia repraesentant (per schol. prop. 17. part. II.); hoc est (per prop. 16. part. II.) quarum ideae naturam nostri corporis, et simul praesentem externi corporis naturam involvunt. Si igitur corporis externi natura similis sit naturae nostri corporis, tum idea corporis externi, quod imaginamur, affectionem nostri corporis involvet similem affectioni corporis externi; et consequenter, si aliquem nobis similem aliquo affectu affectum imaginamur, haec imaginatio affectionem nostri corporis huic affectui similem exprimet; adeoque ex hoc, quod rem aliquam nobis similem aliquo affectu affici imaginamur, simili cum ipsa affectu afficimur [34]. Quod si rem nobis similem odio habeamus, eatenus (per prop. 23. hujus) contrario affectu cum ipsa afficiemur, non autem simili; q. e. d.

Scholium.

Haec affectuum imitatio, quando ad tristitiam refertur, vocatur commiseratio (de qua vide schol. prop. 22. hujus); sed ad cupiditatem relata aemulatio, quae proinde nihil aliud est, quam alicujus rei cupiditas, quae in nobis ingeneratur ex eo, quod alios nobis similes eandem cupiditatem habere imaginamur.

Corollarium I.

Si aliquem, quem nullo affectu prosecuti sumus, imaginamur laetitia afficere rem nobis similem, amore erga eundem afficiemur. Si contra eundem imaginamur eandem tristitia afficere, contra odio erga ipsum afficiemur.

Demonstratio.

Haec [35] eodem modo ex propositione praecedente demonstratur, ac propositio 22. hujus ex propositione 21.

Corollarium II.

Rem, cujus nos miseret, odio habere non possumus ex eo, quod ipsius miseria nos tristitia afficit.

Demonstratio.

Si enim ex eo nos eandem odio habere possemus, tum (per prop. 23. hujus) ex ipsius tristitia laetaremur, quod est contra hypothesin.

Corollarium III.

Rem, cujus nos miseret, a miseria, quantum possumus, liberare conabimur.

Demonstratio.

Id, quod rem, cujus nos miseret, tristitia afficit, nos simili etiam tristitia afficit per prop. praeced; adeoque omne id, quod ejus rei existentiam tollit, sive quod rem destruit, comminisci conabimur (per prop. 13. hujus) hoc est (per schol. prop. 9. hujus), id destruere appetemus, sive ad id destruendum determinabimur; atque adeo rem, cujus miseremur, a sua miseria liberare conabimur; q. e. d.

SCHOLIUM.

Haec voluntas, sive appetitus benefaciendi, qui ex eo oritur, quod rei, in quam beneficium conferre volumus, nos miseret, benevolentia vocatur, quae proinde nihil aliud est, quam cupiditas ex commiseratione orta. Caeterum de amore et odio erga illum, qui rei, quam nobis similem esse imaginamur, bene aut male fecit, vide schol. prop. 22. hujus.

PROPOSITIO XXVIII.

Id omne, quod ad laetitiam conducere imaginamur, conamur promovere ut fiat; quod vero eidem repugnare, sive ad tristitiam conducere imaginamur, amovere vel destruere conamur.

DEMONSTRATIO.

Quod ad laetitiam conducere imaginamur, quantum possumus, imaginari conamur (per prop. 12. hujus); hoc est (per prop. 17. part. II.), id, quantum possumus, conabimur ut praesens, sive ut actu exsistens, contemplari. Sed mentis conatus, seu potentia in cogitando, aequalis et simul natura est cum corporis conatu, seu potentia in agendo (ut clare sequitur ex coroll. prop. 7. et coroll. prop. 11. part. II.): ergo, ut id exsistat, absolute conamur, sive (quod per schol. prop. 9. hujus idem est) appetimus et intendimus; quod erat primum. Deinde, si id, quod tristitiae causam esse credimus, hoc est (per schol. prop. 13. hujus), si id, quod odio habemus, destrui imaginamur, laetabimur (per prop. 20. hujus); adeoque idem (per primam hujus partem) conabimur destruere, sive (per prop. 13. hujus) a nobis amovere, ne ipsum ut praesens contemplemur; quod erat secundum. Ergo id omne, quod ad laetitiam etc.; q. e. d.

PROPOSITIO XXIX.

Nos id omne etiam agere conabimur, quod * homines cum laetitia aspicere imaginamur, et contra id agere aversabimur, quod homines aversari imaginamur.

Demonstratio.

Ex eo, quod imaginamur homines aliquid amare vel odio habere, nos idem amabimus vel odio habebimus (per prop. 27. hujus); hoc est (per schol. prop. 13. hujus), eo ipso ejus rei praesentia laetabimur vel contristabimur; adeoque (per praec. prop.) id omne, quod homines amare sive cum laetitia aspicere imaginamur, conabimur agere etc.; q. e. d.

Scholium.

Hic conatus aliquid agendi, et etiam omittendi, ea sola de causa, ut hominibus placeamus, vocatur ambitio, praesertim quando adeo impense vulgo placere conamur, ut cum nostro aut alterius damno quaedam agamus vel omittamus; alias humanitas appellari solet. Deinde laetitiam, qua alterius actionem, qua nos conatus est delectari, imaginamur, laudem voco; tristitiam vero, qua contra ejusdem actionem aversamur, vituperium voco [36].

PROPOSITIO XXX.

Si quis aliquid egit, quod reliquos laetitia affi, cere imaginatur, is laetitia, concomitante idea suitanquam causa, afficietur; sive se ipsum cum laetitia contemplabitur. Si contra aliquid egit, quod reliquos tristitia afficere imaginatur, se ipsum cum tristitia contra contemplabitur.

---

* NB. Intellige hic et in seqq. homines, quos nullo affectu prosequuti sumus.

Demonstratio.

Qui se reliquos laetitia vel tristitia afficere imaginatur, eo ipso (per prop. 27. hujus) laetitia vel tristitia afficietur. Cum autem homo (per prop. 19. et 23. part. II.) sui sit conscius per affectiones, quibus ad agendum determinatur; ergo, qui aliquid egit, quod ipse imaginatur reliquos laetitia afficere, laetitia cum conscientia sui, tanquam causa, afficietur, sive seipsum cum laetitia contemplabitur, et contra; q. e. d.

Scholium.

Cum amor (per schol. prop. 13. hujus) sit laetitia concomitante idea causae externae, et odium tristitia concomitante etiam idea causae externae; erit ergo haec laetitia et tristitia amoris et odii species. Sed quia amor et odium ad objecta externa referuntur, ideo hos affectus aliis nominibus significabimus: nempe laetitiam concomitante idea causae externae [37] gloriam, et tristitiam huic contrariam pudorem appellabimus: intellige, quando laetitia vel tristitia ex eo oritur, quod homo se laudari vel vituperari credit; alias [38] laetitiam concomitante idea causae externae acquiescentiam in se ipso, tristitiam vero eidem contrariam poenitentiam vocabo. Deinde quia (per coroll. prop. 17. part. II.) fieri potest ut laetitia, qua aliquis se reliquos afficere imaginatur, imaginaria tantum sit, et (per prop. 25. hujus) unusquisque de se id omne conatur imaginari, quod se laetitia afficere imaginatur; facile ergo fieri potest, ut gloriosus superbus sit, et se omnibus gratum esse imaginetur, quando omnibus molestus est.

PROPOSITIO XXXI.

Si aliquem imaginamur amare, vel cupere, vel odio habere aliquid, quod ipsi amamus, cupimus, vel odio habemus, eo ipso rem constantius amabi-

mus, etc. Si autem id, quod amamus, eum aversari imaginamur, vel contra, tum animi fluctuationem patiemur.

DEMONSTRATIO.

Ex eo solo, quod aliquem aliquid amare imaginamur, eo ipso idem amabimus (per prop. 27. hujus). At sine hoc nos idem amare supponimus; accedit ergo amori nova causa, a qua fovetur; atque adeo id, quod amamus, hoc ipso constantius amabimus. Deinde ex eo, quod aliquem aliquid aversari imaginamur, idem aversabimur (per eandem prop.). At, si supponamus nos eodem tempore id ipsum amare, eodem ergo tempore hoc idem amabimus et aversabimur, sive (vid. schol. prop. 17. hujus) animi fluctuationem patiemur; q. e. d.

COROLLARIUM.

Hinc et ex prop. 28. hujus sequitur unumquemque quantum potest conari, ut unusquisque id, quod ipse amat, amet, et quod ipse odit, odio etiam habeat; unde illud poëtae:

Speremus pariter, pariter metuamus amantes;
ferreus est, si quis, quod sinit alter, amat [39].

SCHOLIUM.

Hic conatus efficiendi, ut unusquisque probet id, quod ipse amat vel odio habet, revera est ambitio (vid schol. prop. 29. hujus); atque adeo videmus unumquemque ex natura appetere, ut reliqui ex ipsius ingenio vivant; quod dum omnes pariter appetunt, pariter sibi impedimento, et dum omnes ab omnibus laudari seu amari volunt, odio invicem sunt.

PROPOSITIO XXXII.

Si aliquem re aliqua, qua unus solus potiri potest, gaudere imaginamur, conabimur efficere, ne ille illa re potiatur.

DEMONSTRATIO.

Ex eo solo, quod aliquem re aliqua gaudere imaginamur (per prop. 27. hujus cum ejusdem 1. coroll.), rem illam amabimus, eaque gaudere cupiemus. At (per hypothesin) huic laetitiae obstare imaginamur, quod ille eadem hac re gaudeat [40]; ergo (per prop. 28. hujus) ne ille eadem potiatur, conabimur; q. e. d.

SCHOLIUM.

Videmus itaque, cum hominum natura plerumque ita comparatum esse, ut eorum, quibus male est, misereantur, et quibus bene est, invideant, et (per prop. praec.) eo majore odio, quo rem, qua alium potiri imaginantur, magis amant. Videmus deinde, ex eadem naturae humanae proprietate, ex quâ sequitur homines esse misericordes, sequi etiam eosdem esse invidos et ambitiosos. Denique, si ipsam experientiam consulere velimus, ipsam haec omnia docere experiemur; praesertim si ad priores nostrae aetatis annos attenderimus. Nam pueros, quia eorum corpus continuo veluti in aequilibrio est, hoc solo ridere vel flere experimur, quod alios ridere vel flere vident; et quicquid praeterea vident alios facere, id imitari statim cupiunt, et omnia denique sibi cupiunt, quibus alios delectari imaginantur; nimirum quia rerum imagines, ut diximus, sunt ipsae humani corporis affectiones, sive modi, quibus corpus humanum a causis externis afficitur disponiturque ad hoc vel illud agendum.

PROPOSITIO XXXIII.

Cum rem nobis similem amamus, conamur, quantum possumus, efficere, ut nos contra amet.

DEMONSTRATIO.

Rem, quam amamus, prae reliquis, quântum possumus, imaginari conamur (per prop. 12. hujus). Si igitur res nobis sit

similis, ipsam prae reliquis laetitia afficere conabimur (per prop. 29. hujus), sive conabimur, quantum possumus, efficere, ut res amata laetitia afficiatur concomitante idea nostri, hoc est (per schol. prop. 13. hujus), ut nos contra amet; q. e. d.

PROPOSITIO XXXIV.

Quo majori affectu rem amatam erga nos affectam esse imaginamur, eo magis gloriabimur.

Demonstratio.

Nos (per prop. praeced.) conamur, quantum possumus, ut res amata nos contra amet; hoc est (per schol. prop. 13. hujus), ut res amata laetitia afficiatur concomitante idea nostri. Quo itaque rem amatam majori laetitia nostra de causa affectam esse imaginamur, eo magis hic conatus juvatur; hoc est (per prop. 11. hujus cum ejus schol.), eo majore laetitia afficimur. At, cum ex eo laetemur, quod alium nobis similem laetitia affecimus, tum nosmet cum laetitia contemplamur (per prop. 30. hujus): ergo, quo majori affectu rem amatam erga nos affectam esse imaginamur, eo majori laetitia nosmet contemplabimur, sive (per schol. prop. 30. hujus) eo magis gloriabimur; q. e. d.

PROPOSITIO XXXV.

Si quis imaginatur rem amatam eodem, vel arctiore vinculo amicitiae, quo ipse eadem solus potiebatur, alium sibi jungere, odio erga ipsam rem amatam afficietur, et illi alteri invidebit.

Demonstratio.

Quo quis majore amore rem amatam erga se affectam esse imaginatur, eo magis gloriabitur (per praeced. prop.), hoc est (per schol. prop. 30. hujus) laetabitur; adeoque (per prop. 28.

hujus) conabitur, quantum potest, imaginari rem amatam ipsi quam arctissime devinctam; qui quidem conatus sive appetitus fomentatur, si alium idem sibi cupere imaginatur (per prop. 31. hujus). At hic conatus, sive appetitus ab ipsius rei amatae imagine, concomitante imagine illius, quem res amata sibi jungit, coërceri supponitur; ergo (per schol. prop. 11. hujus) eo ipso tristitia afficietur, concomitante idea rei amatae, tanquam causa, et simul imagine alterius; hoc est (per schol. prop. 13. hujus), odio erga rem amatam afficietur, et simul erga illum alterum (per coroll. prop. 15. hujus), cui propterea (per prop. 23. hujus), quod re amata delectatur, invidebit; q. e. d.

Scholium.

Hoc odium erga rem amatam invidiae junctum zelotypia vocatur, quae proinde nihil aliud est, quam animi fluctuatio orta ex amore et odio simul, concomitante idea alterius, cui invidetur. Praeterea hoc odium erga rem amatam majus erit pro ratione laetitiae, qua zelotypus ex reciproco rei amatae amore solebat affici, et etiam pro ratione affectus, quo erga illum, quem sibi rem amatam jungere imaginatur, affectus erat. Nam si eum oderat, eo ipso rem amatam (per prop. 24. hujus) odio habebit, quia ipsam id, quod ipse odio habet, laetitia afficere imaginatur; et etiam (per coroll. prop. 15. hujus) ex eo, quod rei amatae imaginem imagini ejus, quem odit, jungere cogitur. Quae ratio plerumque locum habet in amore erga foeminam; qui enim imaginatur mulierem, quam amat, alteri sese prostituere, non solum ex eo, quod ipsius appetitus coërcetur, contristabitur; sed etiam, quia rei amatae imaginem pudendis et excrementis alterius jungere cogitur, eandem aversatur; ad quod denique accedit, quod zelotypus non eodem vultu, quem res amata ei praebere solebat, ab eadem excipiatur, qua etiam de causa amans contristatur, ut jam ostendam.

PROPOSITIO XXXVI.

Qui rei, qua semel delectatus est, recordatur, cupit eadem cum iisdem potiri circumstantiis, ac cum primo ipsa delectatus est.

Demonstratio.

Quicquid homo simul cum re, quae ipsum delectavit, vidit, id omne (per prop. 15. hujus) erit per accidens laetitiae causa; adeoque (per prop. 28. hujus) omni eo simul cum re, quae ipsum delectavit, potiri cupiet, sive re cum omnibus iisdem circumstantiis potiri cupiet, ac cum primo eadem delectatus est; q. e. d.

Corollarium.

Si itaque unam ex iis circumstantiis deficere compererit, amans contristabitur.

Demonstratio.

Nam quatenus aliquam circumstantiam deficere comperit, eatenus aliquid imaginatur, quod ejus rei existentiam secludit. Cum autem ejus rei sive circumstantiae (per prop. praec.) sit prae amore cupidus, ergo (per prop. 19. hujus), quatenus eandem deficere imaginatur, contristabitur; q. e. d.

Scholium.

Haec tristitia, quatenus absentiam ejus, quod amamus, respicit, desiderium vocatur.

PROPOSITIO XXXVII.

Cupiditas, quae prae tristitia vel laetitia, praeque odio vel amore oritur, eo est major, quo affectus major est.

Demonstratio.

Tristitia hominis agendi potentiam (per schol. prop. 11. hujus) minuit vel coërcet, hoc est, (per prop. 7. hujus) conatum, quo homo in suo esse perseverare conatur, minuit vel coërcet; adeoque (per prop. 5. hujus) huic conatui est contraria; et quicquid homo tristitia affectus conatur, est tristitiam amovere. At (per tristitiae defin.), quo tristitia major est, eo majori parti hominis agendi potentiae necesse est opponi; ergo, quo major tristitia est, eo majore agendi potentia conabitur homo contra tristitiam amovere; hoc est (per schol. prop. 9. hujus), eo majore cupiditate sive appetitu conabitur tristitiam amovere. Deinde, quoniam laetitia (per idem schol. prop. 11. hujus) hominis agendi potentiam auget vel juvat, facile eadem via demonstratur, quod homo, laetitia affectus, nihil aliud cupit, quam eandem conservare, idque eo majore cupiditate, quo laetitia major erit. Denique, quoniam odium et amor sunt ipsi laetitiae vel tristitiae [41] affectus, sequitur eodem modo, quod conatus, appetitus, sive cupiditas, quae prae odio vel amore oritur, major erit pro ratione odii ét amoris: q. e. d.

PROPOSITIO XXXVIII.

Si quis rem amatam odio habere inceperit, ita ut amor plane aboleatur, eandem maiore odio, ex pari causa, prosequetur, quam si ipsam nunquam amavisset, et eo majori, quo amor antea major fuerat.

Demonstratio.

Nam si quis rem, quam amat, odio habere incipit, plures ejus appetitus coërcentur, quam si eandem non amavisset. Amor namque laetitia est (per schol. prop. 13. hujus) quam homo, quantum potest (per prop. 28. hujus), conservare conatur; idque (per idem schol.) rem amatam ut praesentem

contemplando, eandemque (per prop. 21. hujus) laetitia, quantum potest, afficiendo; qui quidem conatus (per prop. praec.) eo est major, quo amor major est, ut et conatus efficiendi, ut res amata ipsum contra amet (vid. prop. 33. hujus). At hi conatus odio erga rem amatam coërcentur (per coroll. prop. 13. et per prop. 23. hujus); ergo amans (per schol. prop. 11. hujus) hac etiam de causa tristitia afficietur, et eo majori, quo amor major fuerat; hoc est, praeter tristitiam, quae odii fuit causa, alia ex eo oritur, quod rem amavit, et consequenter majore tristitiae affectu rem amatam contemplabitur, hoc est (per schol. prop. 13. hujus) maiori odio prosequetur, quam si eandem non amavisset, et eo majori, quo amor major fuerat; q. e. d.

PROPOSITIO XXXIX.

Qui aliquem odio habet, ei malum inferre conabitur, nisi ex eo majus sibi malum oriri timeat; et contra, qui aliquem amat, ei eadem lege benefacere conabitur.

DEMONSTRATIO.

Aliquem odio habere est (per schol. prop. 13. hujus) aliquem ut tristitiae causam imaginari; adeoque (per prop. 28. hujus) is, qui aliquem odio habet, eundem amovere vel destruere conabitur. Sed si inde aliquid tristius, sive (quod idem est) majus malum sibi timeat, idque se vitare posse credit non inferendo ei, quem odit, malum, quod meditabatur, a malo inferendo (per eandem prop. 28. hujus) abstinere cupiet; idque (per prop. 37. hujus) majore conatu, quam quo tenebatur inferendi malum, qui propterea praevalebit, ut volebamus. Secundae partis demonstratio eodem modo procedit. Ergo qui aliquem odio habet, etc.; q. e. d.

SCHOLIUM.

Per bonum hic intelligo omne genus laetitiae, et quicquid porro ad eandem conducit, et praecipue id, quod desiderio,

qualecunque illud sit, satisfacit. Per malum autem omne tristitiae genus, et praecipue id, quod desiderium frustratur. Supra enim (in schol. prop. 9. hujus) ostendimus, nos nihil cupere, quia id bonum esse judicamus, sed contra id bonum vocamus, quod cupimus; et consequenter id, quod aversamur, malum appellamus; quare unusquisque ex suo affectu judicat seu aestimat, quid bonum, quid malum, quid melius, quid pejus et quid denique optimum, quidve pessimum sit. Sic avarus argenti copiam optimum, ejus autem inopiam pessimum judicat. Ambitiosus autem nihil aeque ac gloriam cupit, et contra nihil aeque ac pudorem reformidat. Invido deinde nihil jucundius quam alterius infelicitas, et nihil molestius quam aliena felicitas; ac sic unusquisque ex suo affectu rem aliquam bonam aut malam, utilem aut inutilem esse judicat. Caeterum hic affectus, quo homo ita disponitur, ut id, quod vult, nolit, vel ut id, quod non vult, velit, timor vocatur, qui proinde nihil aliud est, quam metus, quatenus homo ab eodem disponitur ad malum, quod futurum judicat, minore vitandum (vid. prop. 28. hujus). Sed si malum, quod timet, pudor sit, tum timor appellatur verecundia. Denique, si cupiditas malum futurum vitandi coërcetur timore alterius mali, ita ut quid potius velit, nesciat, tum metus vocatur consternatio, praecipue si utrumque malum, quod timetur, ex maximis sit.

PROPOSITIO XL.

Qui se odio haberi ab aliquo imaginatur, nec se ullam odii causam illi dedisse credit, eundem odio contra habebit.

Demonstratio.

Qui aliquem odio affectum imaginatur, eo ipso etiam odio afficietur (per prop. 27. hujus), hoc est (per schol. prop. 13. hujus), tristitia concomitante idea causae externae. At ipse (per hypothesin) nullam hujus tristitiae causam imaginatur praeter illum, qui ipsum odio habet; ergo ex hoc, quod se

odio haberi ab aliquo imaginatur, tristitia afficietur concomitante idea ejus, qui ipsum odio habet, sive (per idem schol.) eundem odio habebit; q. e. d.

SCHOLIUM.

Quod si se justam odii causam praebuisse imaginatur, tum (per prop. 30. huius et ejusdem schol.) pudore afficietur. Sed hoc (per prop. 25. hujus) raro contingit. Praeterea haec odii reciprocatio oriri etiam potest ex eo, quod odium sequatur conatus malum inferendi ei, qui odio habetur (per prop. 39. hujus). Qui igitur se odio haberi ab aliquo imaginatur, eundem alicujus mali sive tristitiae causam imaginabitur; atque adeo tristitia afficietur, seu metu, concomitante idea ejus, qui ipsum odio habet, tanquam causa, hoc est, odio contra afficietur, ut supra.

COROLLARIUM I.

Qui, quem amat, odio erga se affectum imaginatur, odio et amore simul conflictabitur. Nam quatenus imaginatur ab eodem se odio haberi, determinatur (per prop. praeced.) ad eundem contra odio habendum. At (per hypothesin) ipsum nihilominus amat: ergo odio et amore simul conflictabitur.

COROLLARIUM II.

Si aliquis imaginatur, ab aliquo, quem antea nullo affectu prosecutus est, malum aliquod prae odio sibi illatum esse, statim idem malum eidem referre conabitur.

DEMONSTRATIO.

Qui aliquem odio erga se affectum esse imaginatur, eum contra (per praeced. prop.) odio habebit, et (per prop. 26. hujus) id omne comminisci conabitur, quod eundem possit tristitia afficere, atque id eidem (per prop. 39. hujus) inferre studebit. At (per hypothesin) primum, quod hujusmodi ima-

ginatur, est malum sibi illatum; ergo idem statim eidem inferre conabitur; q. e. d.

SCHOLIUM.

Conatus malum inferendi ei, quem odimus, ira vocatur; conatus autem malum nobis illatum referendi vindicta appellatur.

PROPOSITIO XLI.

Si quis ab aliquo se amari imaginatur, nec se ullam ad id causam dedisse credit (quod per coroll. prop. 15. et per prop. 16. hujus fieri potest), eundem contra amabit.

DEMONSTRATIO.

Haec propositio eadem via demonstratur ac praecedens. Cujus etiam scholium vide.

SCHOLIUM.

Quod si se justam amoris causam praebuisse crediderit, gloriabitur (per prop. 30. hujus cum ejusdem schol.); quod quidem (per prop. 25. hujus) frequentius contingit, et cujus contrarium evenire diximus, quando aliquis ab aliquo se odio haberi imaginatur (vide schol. prop. praeced.). Porro hic reciprocus amor, et consequenter (per prop. 39. hujus) conatus benefaciendi ei, qui nos amat, quique (per eandem prop. 39. hujus) nobis benefacere conatur, gratia seu gratitudo vocatur; atque adeo apparet, homines longe paratiores esse ad vindictam, quam ad referendum beneficium.

COROLLARIUM.

Qui ab eo, quem odio habet, se amari imaginatur, odio et amore simul conflictabitur. Quod eadem via, qua primum praecedentis coroll. [42], demonstratur.

Scholium.

Quod si odium praevaluerit, ei, a quo amatur, malum inferre conabitur; qui quidem affectus crudelitas appellatur, praecipue si illum, qui amat, nullam odii communem causam praebuisse creditur.

PROPOSITIO XLII.

Qui in aliquem, amore aut spe gloriae motus, beneficium contulit, contristabitur, si viderit beneficium ingrato animo accipi.

Demonstratio.

Qui rem aliquam sibi similem amat, conatur, quantum potest, efficere, ut ab ipsa contra ametur (per prop. 33. hujus). Qui igitur prae amore in aliquem beneficium contulit, id facit[43] desiderio, quo tenetur, ut contra ametur, hoc est (per prop. 34. hujus) spe gloriae, sive (per schol. prop. 30. hujus) laetitiae; adeoque (per prop. 12. hujus) hanc gloriae causam, quantum potest, imaginari, sive ut actu existentem contemplari conabitur. At (per hypothesin) aliud imaginatur, quod ejusdem causae existentiam secludit: ergo (per prop. 19. hujus) eo ipso contristabitur; q. e. d.

PROPOSITIO XLIII.

Odium reciproco odio augetur, et amore contra deleri potest.

Demonstratio.

Qui eum, quem odit, odio contra erga se affectum esse imaginatur, eo ipso (per prop. 40. hujus) novum odium oritur, durante (per hypothesin) adhuc primo. Sed si contra eundem amore erga se affectum esse imaginetur, quatenus hoc imagi-

natur, eatenus (per prop. 30. hujus) se ipsum cum laetitia contemplatur, et eatenus (per prop. 29. hujus) eidem placere conabitur; hoc est (per prop. 41. [44] hujus), eatenus conatur ipsum odio non habere nullaque tristitia afficere; qui quidem conatus (per prop. 37. hujus) major vel minor erit pro ratione affectus, ex quo oritur; atque adeo, si major fuerit illo, qui ex odio oritur, et quo rem, quam odit (per prop. 26. hujus), tristitia afficere conatur, ei praevalebit, et odium ex animo delebit; q. e. d.

PROPOSITIO XLIV.

Odium, quod amore plane vincitur, in amorem transit; et amor propterea major est, quam si odium non praecessisset.

Demonstratio

eodem modo procedit ac propositionis 38. hujus. Nam qui rem, quam odit, sive quam cum tristitia contemplari solebat, amare incipit, eo ipso quod amat, laetatur, et huic laetitiae, quam amor involvit (vide ejus defin. in schol. prop. 13. hujus), illa etiam accedit, quae ex eo oritur, quod conatus amovendi tristitiam, quam odium involvit [45] (ut in prop. 37. hujus ostendimus), prorsus juvatur, concomitante idea ejus, quem odio habuit, tanquam causa.

Scholium.

Quamvis res ita se habeat, nemo tamen conabitur rem aliquam odio habere, vel tristitia affici, ut majori hac laetitia fruatur; hoc est, nemo spe damnum recuperandi, damnum sibi inferri cupiet, nec aegrotare desiderabit spe convalescendi. Nam unusquisque suum esse conservare, et tristitiam, quantum potest, amovere semper conabitur. Quod si contra concipi posset hominem posse cupere aliquem odio habere, ut eum postea majori amore prosequatur, tum eundem odio habere semper desiderabit. Nam quo odium majus fuerit, eo amor

erit major; atque adeo desiderabit semper ut odium magis magisque augeatur, et eadem de causa homo magis ac magis aegrotare conabitur, ut majori laetitia ex restauranda valetudine postea fruatur; atque adeo semper aegrotare conabitur, quod (per prop. 6. hujus) est absurdum.

PROPOSITIO XLV.

Si quis aliquem sibi similem odio in rem sibi similem, quam amat, affectum esse imaginatur, eum odio habebit.

DEMONSTRATIO.

Nam res amata eum, qui ipsam odit, odio contra habet (per prop. 40. hujus): adeoque amans, qui aliquem imaginatur rem amatam odio habere, eo ipso rem amatam odio, hoc est (per schol. prop. 13. hujus) tristitia, affectam esse imaginatur, et consequenter (per prop. 21. hujus) contristatur, idque concomitante idea ejus, qui rem amatam odit, tanquam causa; hoc est (per schol. prop. 13. hujus), ipsum odio habebit; q. e. d.

PROPOSITIO XLVI.

Si quis ab aliquo cujusdam [46] classis sive nationis a sua diversae, laetitia vel tristitia affectus fuerit concomitante ejus idea, sub nomine universali classis vel nationis, tanquam causa: is non tantum illum, sed omnes ejusdem classis vel nationis amabit, vel odio habebit.

DEMONSTRATIO.

Hujus rei demonstratio patet ex propositione 16. hujus partis.

PROPOSITIO XLVII.

Laetitia, quae ex eo oritur, quod scilicet rem, quam odimus, destrui, aut alio malo affici imaginamur, non oritur absque ulla animi tristitia.

Demonstratio

patet ex prop. 27. hujus. Nam, quatenus rem nobis similem tristitia affici imaginamur, eatenus contristamur.

Scholium.

Potest haec propositio etiam demonstrari ex corollario propositionis 17. partis II. Quoties enim rei recordamur, quamvis ipsa actu non existat, eandem tantum [47] ut praesentem contemplamur, corpusque eodem modo afficitur; quare quatenus rei memoria viget, eatenus homo determinatur ad eandem cum tristitia contemplandum; quae determinatio, manente adhuc rei imagine, coërcetur quidem memoria illarum rerum, quae hujus existentiam secludunt, sed non tollitur: atque adeo homo eatenus tantum laetatur, quatenus haec determinatio coërcetur; et hinc fit, ut haec laetitia, quae ex rei, quam odimus, malo oritur, toties repetatur, quoties ejusdem rei recordamur. Nam, uti diximus, quando ejusdem rei imago excitatur, quia haec ipsius rei existentiam involvit, hominem determinat ad rem cum eadem tristitia contemplandum, qua eandem contemplari solebat, cum ipsa existeret. Sed quia ejusdem rei imagini alias junxit, quae ejusdem existentiam secludunt, ideo haec ad tristitiam determinatio statim coërcetur, et homo de novo laetatur; et hoc toties, quoties haec repetitio fit. Atque haec eadem est causa, cur homines laetantur quoties alicujus jam praeteriti mali recordantur, et cur pericula, a quibus liberati sunt, narrare gaudeant. Nam ubi aliquod periculum imaginantur, idem veluti adhuc futurum contemplan-

tur, et ad id metuendum determinantur; quae determinatio de novo coërcetur idea libertatis, quam hujus periculi ideae junxerunt cum ab eodem liberati sunt, quaeque eos de novo securos reddit; atque adeo de novo laetantur.

PROPOSITIO XLVIII.

Amor et odium ex. gr. erga Petrum destruitur, si tristitia, quam hoc, et laetitia, quam ille involvit, ideae alterius causae jungatur; et eatenus uterque diminuitur, quatenus imaginamur Petrum non solum fuisse alterutrius causam.

DEMONSTRATIO

patet ex sola amoris et odii definitione; quam vide in schol. prop. 13. hujus. Nam propter hoc solum laetitia vocatur amor, et tristitia odium erga Petrum, quia scilicet Petrus hujus vel illius affectus [48] causa esse consideratur. Hoc itaque prorsus vel ex parte sublato, affectus quoque erga Petrum prorsus, vel ex parte diminuitur; q. e. d.

PROPOSITIO XLIX.

Amor et odium erga rem, quam liberam esse imaginamur, major ex pari causa uterque debet esse, quam erga necessariam.

DEMONSTRATIO.

Res, quam liberam esse imaginamur, debet (per defin. 7. part. I.) per se absque aliis percipi. Si igitur eandem laetitiae vel tristitiae causam esse imaginemur, eo ipso (per schol. prop. 13. hujus) eandem amabimus, vel odio habebimus, idque (per prop. praeced.) summo amore vel odio, qui ex dato affectu oriri potest. Sed si rem, quae ejusdem affectus est causa, ut necessariam imaginemur, tum (per eandem defin. 7.

part. I.) ipsam non solam, sed cum aliis ejusdem affectus causam esse imaginabimur, atque adeo (per prop. praec.) amor et odium erga ipsam minor erit; q. e. d.

Scholium.

Hinc sequitur homines, quia se liberos esse existimant, majore amore vel odio se invicem prosequi, quam alia; ad quod accedit affectuum imitatio, de qua vide prop. 27, 34, 40, et 43. hujus.

PROPOSITIO L.

Res quaecunque potest esse per accidens spei aut metus causa.

Demonstratio.

Haec propositio eadem via demonstratur, qua propositio 15. hujus, quam vide una cum schol. 2.[49] propositionis 18. hujus.

Scholium.

Res, quae per accidens spei aut metus sunt causae, **bona aut mala omina** vocantur[50]. Deinde, quatenus haec eadem omina sunt spei aut metus causa, eatenus (per defin. spei et metus, quam vide in schol. 2. prop. 18. hujus) laetitiae aut tristitiae sunt causa, et consequenter (per coroll. prop. 15. hujus) eatenus eadem amamus vel odio habemus, et (per prop. 28. hujus) tanquam media ad ea, quae speramus, adhibere, vel tanquam obstacula, aut metus causas amovere conamur. Praeterea ex propositione 25. hujus sequitur nos natura ita esse constitutos, ut ea, quae speramus, facile, quae autem timemus, difficile credamus, et ut de iis plus minusve justo sentiamus. Atque ex his ortae sunt superstitiones, quibus homines ubique conflictantur. Caeterum non puto operae esse pretium animi hic ostendere fluctuationes, quae ex spe et metu oriuntur; quandoquidem ex sola horum affectuum de-

finitione sequitur non dari spem sine metu, neque metum sine spe (ut fusius suo loco explicabimus); et praeterea quandoquidem, quatenus aliquid speramus aut metuimus, eatenus idem amamus vel odio habemus; atque adeo quicquid de amore et odio diximus, facile unusquisque spei et metui applicare poterit.

PROPOSITIO LI.

Diversi homines ab uno eodemque objecto diversimode affici possunt, et unus idemque homo ab uno eodemque objecto potest diversis temporibus diversimode affici.

DEMONSTRATIO.

Corpus humanum (per post. 3. part. II.) a corporibus externis plurimis modis afficitur. Possunt igitur eodem tempore duo homines diversimode esse affecti; atque adeo (per axiom. 1., quod est post lemma 3., quod vide post prop. 13. part. II.) ab uno eodemque objecto possunt diversimode affici. Deinde (per idem postul.) corpus humanum potest jam hoc jam alio modo esse affectum; et consequenter (per idem axiom.) ab uno eodemque objecto diversis temporibus diversimode affici; q. e. d.

SCHOLIUM.

Videmus itaque fieri posse, ut quod hic amat, alter odio habeat; et quod hic metuit, alter non metuat; et ut unus idemque homo jam amet quod antea oderit, et ut jam audeat quod antea timuit, etc. Deinde, quia unusquisque ex suo affectu judicat, quid bonum, quid malum, quid melius et quid pejus sit (vide schol. prop. 39. hujus), sequitur homines tam judicio quam affectu variare * posse; et hinc fit, ut cum alios aliis comparamus, ex sola affectuum differentia a nobis distinguantur, et ut alios intrepidos, alios timidos, alios denique alio

---

* NB. Posse hoc fieri, tametsi mens humana pars esset divini intellectus, ostendimus in schol. prop. 13. [51] part. II.

nomine appellemus. Ex. gr. illum ego intrepidum vocabo, qui malum contemnit, quod ego timere soleo; et si praeterea ad hoc attendam, quod ejus cupiditas malum inferendi ei, quem odit, et benefaciendi ei, quem amat, non coërcetur timore mali [52], a quo ego contineri soleo, ipsum audacem appellabo. Deinde ille mihi timidus videbitur, qui malum timet, quod ego contemnere soleo; et si insuper ad hoc attendam, quod ejus cupiditas coërcetur timore mali, quod me continere nequit, ipsum pusillanimem esse dicam; et sic unusquisque judicabit. Denique ex hac hominis natura et judicii inconstantia, ut et quod homo saepe ex solo affectu de rebus judicat, et quod res, quas ad laetitiam vel tristitiam facere credit, quasque propterea (per prop. 28. hujus), ut fiant, promovere, vel amovere conatur, saepe non nisi imaginariae sint; ut jam taceam alia, quae in II. parte ostendimus, de rerum incertitudine; facile concipimus, hominem posse saepe in causa esse, tam ut contristetur, quam ut laetetur, sive ut tam tristitia quam laetitia afficiatur, concomitante idea sui, tanquam causa; atque adeo facile intelligimus, quid poenitentia, et quid acquiescentia in se ipso [53] sit. Nempe poenitentia est tristitia concomitante idea sui, et acquiescentia in se ipso est laetitia concomitante idea sui, tanquam causa; et hi affectus vehementissimi sunt, quia homines se liberos esse credunt (vid. prop. 49. hujus).

PROPOSITIO LII.

Objectum, quod simul cum aliis antea vidimus, vel quod nihil habere imaginamur, nisi quod commune est pluribus, non tamdiu contemplabimur, ac illud, quod aliquid singulare habere imaginamur.

Demonstratio.

Simulatque objectum, quod cum aliis vidimus, imaginamur, statim et aliorum recordamur (per prop. 18. part. II., cujus etiam schol. vide), et sic ex unius contemplatione statim in

contemplationem alterius incidimus. Atque eadem est ratio objecti, quod nihil habere imaginamur, nisi quod commune est pluribus. Nam eo ipso supponimus nos nihil in eo contemplari, quod antea cum aliis non viderimus. Verum, cum supponimus nos in objecto aliquo aliquid singulare, quod antea nunquam vidimus, imaginari, nihil aliud dicimus quam quod mens, dum illud objectum contemplatur, nullum aliud in se habeat, in cujus contemplationem ex contemplatione illius incidere potest; atque adeo ad illud solum contemplandum determinata est. Ergo objectum, etc., q. e. d.

Scholium.

Haec mentis affectio, sive rei singularis imaginatio, quatenus sola in mente versatur, vocatur admiratio; quae, si ab objecto, quod timemus, moveatur, consternatio dicitur, quia mali admiratio hominem suspensum in sola sui contemplatione ita tenet, ut de aliis cogitare non valeat, quibus illud malum vitare posset. Sed si id, quod admiramur, sit hominis alicujus prudentia, industria, vel aliquid hujusmodi, quia eo ipso hominem nobis longe antecellere contemplamur, tum admiratio vocatur veneratio. Alias horror, si hominis iram, invidiam, etc. admiramur. Deinde, si hominis, quem amamus, prudentiam, industriam etc. admiramur, amor eo ipso (per prop. 12. hujus) major erit, et hunc amorem admirationi sive venerationi junctum devotionem vocamus. Et ad hunc modum concipere etiam possumus odium, spem, securitatem, et alios affectus admirationi junctos; atque adeo plures affectus deducere poterimus, quam qui receptis vocabulis indicari solent. Unde apparet affectuum nomina inventa esse magis ex eorum vulgari usu, quam ex eorundem accurata cognitione.

Admirationi opponitur contemptus, cujus tamen causa haec plerumque est, quod sc. ex eo, quod aliquem rem aliquam admirari, amare, metuere etc. videmus, vel ex eo, quod res aliqua primo aspectu apparet similis rebus, quas admiramur, amamus, metuimus etc. (per prop. 15. cum ejus coroll. et

prop. 27. hujus), determinamur ad eandem rem admirandum, amandum, metuendem etc. Sed, si ex ipsius rei praesentia, vel accuratiore contemplatione, id omne de eadem negare cogamur, quod causa admirationis, amoris, metus etc. esse potest, tum mens ex ipsa rei praesentia magis ad ea cogitandum, quae in objecto non sunt, quam quae in ipso sunt, determinata manet; cum tamen contra ex objecti praesentia id praecipue cogitare soleat, quod in objecto est. Porro sicut devotio ex rei, quam amamus, admiratione, sic irrisio ex rei, quam odimus vel metuimus, contemptu oritur; et dedignatio ex stultitiae contemptu, sicuti veneratio ex admiratione prudentiae. Possumus denique amorem, spem, gloriam et alios affectus junctos contemptui concipere, atque inde alios praeterea affectus deducere, quos etiam nullo singulari vocabulo ab aliis distinguere solemus.

PROPOSITIO LIII.

Cum mens se ipsam, suamque agendi potentiam contemplatur, laetatur; et eo magis, quo se suamque agendi potentiam distinctius imaginatur.

Demonstratio.

Homo se ipsum non cognoscit, nisi per affectiones sui corporis earumque ideas (per prop. 19. et 23. part. II.). Cum ergo fit, ut mens se ipsam possit contemplari, eo ipso ad majorem perfectionem transire, hoc est (per schol. prop. 11. hujus), laetitia affici supponitur, et eo majori, quo se suamque agendi potentiam distinctius imaginari potest; q. e. d.

Corollarium.

Haec laetitia magis magisque fovetur, quo magis homo se ab aliis laudari imaginatur. Nam quo magis se ab aliis laudari imaginatur, eo majori laetitia alios ab ipso affici ima-

ginatur, idque concomitante idea sui (per schol. prop. 29. hujus); atque adeo (prop. 27. per hujus) ipse majore laetitia concomitante idea sui afficitur; q. e. d.

PROPOSITIO LIV.

Mens ea tantum imaginari conatur, quae ipsius agendi potentiam ponunt.

DEMONSTRATIO.

Mentis conatus, sive potentia est ipsa ipsius mentis essentia (per prop. 7. hujus): mentis autem essentia (ut per se notum) id tantum, quod mens est et potest, affirmat; at non id, quod non est, neque potest; adeoque id tantum imaginari conatur, quod ipsius agendi potentiam affirmat sive ponit; q. e. d.

PROPOSITIO LV.

Cum mens suam impotentiam imaginatur, eo ipso contristatur.

DEMONSTRATIO.

Mentis essentia id tantum, quod mens est et potest, affirmat, sive de natura mentis est, ea tantummodo imaginari, quae ipsius agendi potentiam ponunt (per prop. praeced.). Cum itaque dicimus, quod mens, dum se ipsam contemplatur, suam imaginatur impotentiam, nihil aliud dicimus, quam quod, dum mens aliquid imaginari conatur, quod ipsius agendi potentiam ponit, hic ejus conatus coërcetur, sive (per schol. prop. 11. hujus) quod ipsa contristatur; q. e. d.

COROLLARIUM.

Haec tristitia magis ac magis fovetur, si se ab aliis vituperari imaginatur; quod eodem modo demonstratur ac coroll. prop. 53. hujus.

Scholium.

Haec tristitia concomitante idea nostrae imbecillitatis humilitas appellatur; laetitia autem, quae ex contemplatione nostri oritur, philautia, vel acquiescentia in se ipso vocatur. Et quoniam haec toties repetitur, quoties homo suas virtutes sive suam agendi potentiam contemplatur, hinc ergo etiam fit, ut unusquisque facta sua narrare, suique tam corporis quam animi vires ostentare gestiat, et ut homines hac de causa sibi invicem molesti sint. Ex quibus iterum sequitur homines natura esse invidos (vid. schol. prop. 24. et schol. prop. 32. hujus), sive ob suorum aequalium imbecillitatem gaudere, et contra propter eorundem virtutem contristari. Nam quoties unusquisque suas actiones imaginatur, toties laetitia (per prop. 53. hujus) afficitur, et eo majore, quo actiones plus perfectionis exprimere, et easdem distinctius imaginatur; hoc est (per illa, quae in schol. 1. prop. 40. part. II. dicta sunt), quo magis easdem ab aliis distinguere et ut res singulares contemplari potest. Quare unusquisque ex contemplatione sui tunc maxime gaudebit, quando aliquid in se contemplatur, quod de reliquis negat. Sed si id, quod de se affirmat, ad universalem hominis, vel animalis ideam refert, non tantopere gaudebit; et contra contristabitur, si suas, ad aliorum actiones comparatas, imbecilliores esse imaginetur; quam quidem tristitiam (per prop. 28. hujus) amovere conabitur, idque suorum aequalium actiones perperam interpretando, vel suas, quantum potest, adornando. Apparet igitur homines natura proclives esse ad odium et invidiam, ad quam accedit ipsa educatio. Nam parentes solo honoris et invidiae stimulo liberos ad virtutem concitare solent. Sed scrupulus forsan remanet, quod non raro hominum virtutes admiremur, eosque veneremur. Hunc ergo ut amoveam, sequens addam corollarium.

Corollarium.

Nemo virtutem alicui, nisi aequali, invidet.

Demonstratio.

Invidia est ipsum odium (vid. schol. prop. 24. hujus), sive (per schol. prop. 13. hujus) tristitia, hoc est (per schol. prop. 11. hujus) affectio, qua hominis agendi potentia seu conatus coërcetur. At homo (per schol. prop. 9. hujus) nihil agere conatur neque cupit, nisi quod ex data sua natura sequi potest; ergo homo nullam de se agendi potentiam seu (quod idem est) virtutem praedicari cupiet, quae naturae alterius est propria, et suae aliena; adeoque ejus cupiditas coërceri, hoc est (per schol. prop. 11. hujus) ipse contristari, nequit ex eo, quod aliquam virtutem in aliquo ipsi dissimili contemplatur, et consequenter neque ei invidere poterit. At quidem suo aequali, qui cum ipso ejusdem naturae supponitur; q. e. d.

Scholium.

Cum igitur supra in scholio propositionis 52. hujus partis dixerimus nos hominem venerari ex eo, quod ipsius prudentiam, fortitudinem, etc. admiramur, id fit (ut ex ipsa prop. patet) quia has virtutes ei singulariter inesse, et non ut nostrae naturae communes imaginamur; adeoque easdem ipsi non magis invidebimus, quam arboribus altitudinem, et leonibus fortitudinem, etc.

PROPOSITIO LVI.

Laetitiae, tristitiae et cupiditatis, et consequenter uniuscujusque affectus, qui ex his componitur, ut animi fluctuationis, vel qui ab his derivatur, nempe amoris, odii, spei, metus, etc., tot species dantur, quot sunt species objectorum, a quibus afficimur.

Demonstratio.

Laetitia et tristitia, et consequenter affectus, qui ex his componuntur vel ex his derivantur, passiones sunt (per schol. prop. 11. hujus); nos autem (per prop. 1. hujus) necessario patimur, quatenus ideas habemus inadaequatas; et quatenus easdem habemus (per prop. 3. hujus), eatenus tantum patimur, hoc est (vid. schol. 1. prop. 40. part. II.), eatenus tantum necessario patimur, quatenus imaginamur, sive (vid. prop. 17. part. II. cum ejus schol.) quatenus afficimur affectu, qui naturam nostri corporis et naturam corporis externi involvit. Natura igitur uniuscujusque passionis ita necessario debet explicari, ut objecti, a quo afficimur, natura exprimatur. Nempe laetitia, quae ex objecto ex. gr. A oritur, naturam ipsius objecti A, et laetitia, quae ex objecto B oritur, ipsius objecti B naturam involvit; atque adeo hi duo laetitiae affectus natura sunt diversi, quia ex causis diversae naturae oriuntur. Sic etiam tristitiae affectus, qui ex uno objecto oritur, diversus natura est a tristitia, quae ab alia causa oritur; quod etiam de amore, odio, spe, metu, animi fluctuatione, etc. intelligendum est: ac proinde laetitiae, tristitiae, amoris, odii, etc. tot species necessario dantur, quot sunt species objectorum, a quibus afficimur. At cupiditas est ipsa uniuscujusque essentia, seu natura, quatenus ex data quacunque ejus constitutione determinata concipitur ad aliquid agendum (vid. schol. prop. 9. hujus); ergo, prout unusquisque a causis externis hac aut illa laetitiae, tristitiae, amoris, odii, etc. specie afficitur, hoc est, prout ejus natura hoc aut alio modo constituitur, ita ejus cupiditas alia atque alia esse, et natura unius a natura alterius cupiditatis tantum differre necesse est, quantum affectus, a quibus, unaquaeque oritur, inter se differunt. Dantur itaque tot species cupiditatis, quot sunt species laetitiae, tristitiae, amoris, etc., et consequenter (per jam ostensa) quot sunt objectorum species, a quibus afficimur; q. e. d.

SCHOLIUM.

Inter affectuum species, quae (per prop. praec.) perplurimae esse debent, insignes sunt luxuria, ebrietas, libido, avaritia et ambitio, quae non nisi amoris vel cupiditatis sunt notiones, quae hujus utriusque affectus naturam explicant per objecta, ad quae referuntur. Nam per luxuriam, ebrietatem, libidinem, avaritiam et ambitionem nihil aliud intelligimus, quam convivandi, potandi, coëundi, divitiarum et gloriae immoderatum amorem vel cupiditatem. Praeterea hi affectus, quatenus eos per solum objectum, ad quod referuntur, ab aliis distinguimus, contrarios non habent. Nam temperantia, quam luxuriae, et sobrietas, quam ebrietati, et denique castitas, quam libidini opponere solemus, affectus seu passiones non sunt, sed animi indicant potentiam, quae hos affectus moderatur. Caeterum reliquas affectuum species hic explicare nec possum (quia tot sunt, quot objectorum species), nec, si possem, necesse est. Nam ad id, quod intendimus, nempe ad affectuum vires, et mentis in eosdem potentiam, determinandum, nobis sufficit uniuscujusque affectus generalem habere definitionem. Sufficit, inquam, nobis, affectuum et mentis communes proprietates intelligere, ut determinare possimus qualis et quanta sit mentis potentia in moderandis et coërcendis affectibus. Quamvis itaque magna sit differentia inter hunc et illum amoris, odii, vel cupiditatis affectum, ex. gr. inter amorem erga liberos et inter amorem erga uxorem, nobis tamen has differentias cognoscere, et affectuum naturam et originem ulterius indagare, non est opus.

PROPOSITIO LVII.

Quilibet uniuscujusque individui affectus ab affectu alterius tantum discrepat, quantum essentia unius ab essentia alterius differt.

Demonstratio.

Haec propositio patet ex axiom. 1., quod vide post lem. 3. schol. prop. 13. part. II. At nihilominus eandem ex trium primitivorum affectuum definitionibus demonstrabimus.

Omnes affectus ad cupiditatem, laetitiam, vel tristitiam referuntur, ut eorum, quas dedimus, definitiones ostendunt. At cupiditas est ipsa uniuscujusque natura seu essentia (vide ejus defin. in schol. prop. 9. hujus); ergo uniuscujusque individui cupiditas a cupiditate alterius tantum discrepat, quantum natura seu essentia unius ab essentia alterius differt. Laetitia deinde et tristitia passiones sunt, quibus uniuscujusque potentia seu conatus in suo esse perseverandi augetur vel minuitur, juvatur vel coërcetur (per prop. 11. hujus et ejus schol.). At per conatum in suo esse perseverandi, quatenus ad mentem et corpus simul refertur, appetitum et cupiditatem intelligimus (vide schol. prop. 9. hujus); ergo laetitia et tristitia est ipsa cupiditas sive appetitus, quatenus a causis externis augetur vel minuitur, juvatur vel coërcetur, hoc est (per idem schol.), est ipsa cujusque natura; atque adeo uniuscujusque laetitia vel tristitia a letitia vel tristitia alterius tantum etiam discrepat, quantum natura seu essentia unius ab essentia alterius differt; et consequenter quilibet uniuscujusque individui affectus ab affectu alterius tantum discrepat, etc.; q. e. d.

Scholium.

Hinc sequitur affectus animalium, quae irrationalia dicuntur (bruta enim sentire nequaquam dubitare possumus, postquam mentis novimus originem [54]), ab affectibus hominum tantum differre, quantum eorum natura a natura humana differt. Fertur quidem equus et homo libidine procreandi; at ille libidine equina, hic autem humana. Sic etiam libidines et appetitus insectorum, piscium et avium, alii atque alii esse debent. Quamvis itaque unumquodque individuum sua,

qua constat, natura contentum, vivat eaque gaudeat, vita tamen illa qua unumquodque est contentum et gaudium nihil aliud est, quam idea seu anima[55] ejusdem individui; atque adeo gaudium unius a gaudio alterius tantum natura discrepat, quantum essentia unius ab essentia alterius differt. Denique ex praecedenti propositione sequitur non parum etiam interesse inter gaudium, quo ebrius ex. gr. ducitur, et inter gaudium, quo potitur philosophus, quod hic in transitu monere volui. Atque haec de affectibus, qui ad hominem referuntur, quatenus patitur. Superest, ut pauca addam de iis, qui ad eundem referuntur, quatenus agit.

PROPOSITIO LVIII.

Praeter laetitiam et cupiditatem, quae passiones sunt, alii laetitiae et cupiditatis affectus dantur, qui ad nos, quatenus agimus, referuntur.

DEMONSTRATIO.

Cum mens se ipsam suamque agendi potentiam concipit, laetatur (per prop. 53. hujus): mens autem se ipsam necessario contemplatur, quando veram sive adaequatam ideam concipit (per prop. 43. part. II.). At mens quasdam ideas adaequatas concipit (per schol. 2. prop. 40. part. II.). Ergo eatenus etiam laetatur, quatenus ideas adaequatas concipit, hoc est (per prop. 1. hujus) quatenus agit. Deinde mens tam quatenus claras et distinctas, quam quatenus confusas habet ideas in suo esse perseverare conatur (per prop. 9. hujus). At per conatum cupiditatem intelligimus (per ejusdem schol.); ergo cupiditas ad nos refertur, etiam quatenus intelligimus, sive (per prop. 1. hujus) quatenus agimus; q. e. d.

PROPOSITIO LIX.

Inter omnes affectus, qui ad mentem, quatenus agit, referuntur, nulli sunt, quam qui ad laetitiam vel cupiditatem referuntur.

Demonstratio.

Omnes affectus ad cupiditatem, laetitiam, vel tristitiam referuntur, ut eorum, quas dedimus, definitiones ostendunt. Per tristitiam autem intelligimus, quod mentis cogitandi potentia minuitur vel coërcetur (per prop. 11. hujus et ejus schol.); adeoque mens, quatenus contristatur, eatenus ejus intelligendi, hoc est ejus agendi potentia (per prop. 1. hujus) minuitur vel coërcetur; adeoque nulli tristitiae affectus ad mentem referri possunt, quatenus agit; sed tantum affectus laetitiae et cupiditatis, qui (per prop. praec.) eatenus etiam ad mentem referuntur; q. e. d.

Scholium.

Omnes actiones, quae sequuntur ex affectibus, qui ad mentem referuntur, quatenus intelligit, ad fortitudinem refero, quam in animositatem et generositatem distinguo. Nam per animositatem intelligo cupiditatem, qua unusquisque conatur suum esse ex solo rationis dictamine conservare. Per generositatem autem cupiditatem intelligo, qua unusquisque ex solo rationis dictamine conatur reliquos homines juvare, et sibi amicitia jungere. Eas itaque actiones, quae solum agentis utile intendunt, ad animositatem, et quae alterius etiam utile intendunt, ad generositatem refero. Temperantia igitur, sobrietas et animi in periculis praesentia etc. animositatis sunt species; modestia autem, clementia etc. species generositatis sunt.

Atque his puto me praecipuos affectus animique fluctuationes, quae ex compositione trium primitivorum affectuum, nempe cupiditatis, laetitiae et tristitiae oriuntur, explicuisse, perque primas suas causas ostendisse. Ex quibus apparet nos a causis externis multis modis agitari, nosque perinde ut maris undae, a contrariis ventis agitatae, fluctuari, nostri eventus atque fati inscios. At dixi me praecipuos

tantum, non omnes, qui dari possunt, animi conflictus ostendisse. Nam eadem via, qua supra, procedendo, facile possumus ostendere amorem esse junctum poenitentiae, dedignationi, pudori etc. Imo unicuique ex jam dictis clare constare credo affectus tot modis alii cum aliis posse componi, indeque tot variationes oriri, ut nullo numero definiri queant. Sed ad meum institutum praecipuos tantum enumeravisse sufficit; nam reliqui, quos omisi, plus curiositatis quam utilitatis haberent. Attamen de amore hoc notandum restat, quod scilicet saepissime contingit, dum re, quam appetebamus, fruimur, ut corpus ex ea fruitione novam acquirat constitutionem, a qua aliter determinatur, et aliae rerum imagines in eo excitantur, et simul mens alia imaginari, aliaque cupere incipit. Ex. gr. cum aliquid, quod nos sapore delectare solet, imaginamur, eodem frui, nempe comedere cupimus. At quamdiu eodem sic fruimur, stomachus adimpletur, corpusque aliter constituitur. Si igitur, corpore jam aliter disposito, ejusdem cibi imago, quia ipse praesens adest, fomentetur, et consequenter conatus etiam, sive cupiditas eundem comedendi; huic cupiditati seu conatui nova illa constitutio repugnabit, et consequenter cibi, quem appetebamus, praesentia odiosa erit; et hoc est, quod fastidium et taedium vocamus. Caeterum corporis affectiones externas, quae in affectibus observantur, ut sunt tremor, livor, singultus, risus, etc. neglexi, quia ad solum corpus absque ulla ad mentem relatione referuntur. Denique de affectuum definitionibus quaedam notanda sunt, quas propterea hic ordine repetam, et quid in unaquaque observandum est, iisdem interponam.

AFFECTUUM DEFINITIONES.

I. Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacunque ejus affectione determinata concipitur ad aliquid agendum.

Explicatio. Diximus supra, in scholio propositionis 9. hujus partis, cupiditatem esse appetitum cum ejusdem conscientia; appetitum autem esse ipsam hominis essentiam, quatenus determinata est ad ea agendum, quae ipsius conservationi inserviunt. Sed in eodem scholio etiam monui me revera inter humanum appetitum et cupiditatem nullam agnoscere differentiam. Nam sive homo sui appetitus sit conscius, sive non sit, manet tamen appetitus unus idemque; atque adeo, ne tautologiam committere viderer, cupiditatem per appetitum explicare nolui; sed eandem ita definire studui, ut omnes humanae naturae conatus, quos nomine appetitus, voluntatis, cupiditatis, vel impetus significamus, una comprehenderem. Potueram enim dicere cupiditatem esse ipsam hominis essentiam, quatenus determinata concipitur ad aliquid agendum; sed ex hac definitione (per prop. 23. part. II.) non sequeretur, quod mens possit suae cupiditatis sive appetitus esse conscia. Igitur, ut hujus conscientiae causam involverem, necesse fuit (per eandem prop.) addere, quatenus ex data quacunque ejus affectione determinata etc. Nam per affectionem humanae essentiae quamcunque ejusdem essentiae constitutionem intelligimus, sive ea sit innata, sive adventicia [56]; sive quod ipsa per solum cogitationis, sive per solum extensionis attributum concipiatur, sive denique quod ad utrumque simul referatur. Hic igitur cupiditatis nomine intelligo hominis quoscunque conatus, impetus, appetitus et volitiones, qui pro varia ejusdem hominis constitutione varii, et non raro adeo sibi invicem oppositi sunt, ut homo diversimode trahatur, et quo se vertat nesciat.

II. Laetitia est hominis transitio a minore ad majorem perfectionem.

III. Tristitia est hominis transitio a majore ad minorem perfectionem.

Explicatio. Dico transitionem. Nam laetitia non est ipsa perfectio. Si enim homo cum perfectione, ad quam transit, nasceretur, ejusdem absque laetitiae affectu compos esset; quod clarius apparet ex tristitiae affectu, qui huic est contrarius. Nam quod tristitia in transitione ad minorem perfectionem consistit, non autem in ipsa minore perfectione, nemo negare potest, quandoquidem homo eatenus contristari nequit, quatenus alicujus perfectionis est particeps. Nec dicere possumus, quod tristitia in privatione majoris perfectionis consistat; nam privatio nihil est; tristitiae autem affectus actus est, qui propterea nullus alius esse potest, quam actus transeundi ad minorem perfectionem, hoc est, actus quo hominis agendi potentia minuitur vel coërcetur (vide schol. prop. 11. hujus). Caeterum definitiones hilaritatis, titillationis, melancholiae et doloris omitto, quia ad corpus potissimum referuntur, et non nisi laetitiae aut tristitiae sunt species.

IV. Admiratio est rei alicujus imaginatio, in qua mens defixa propterea manet, quia haec singularis imaginatio nullam cum reliquis habet connexionem. Vide prop. 52. hujus cum ejusdem schol.

Explicatio. In scholio propositionis 18. partis II. ostendimus, quaenam sit causa, cur mens ex contemplatione unius rei statim in alterius rei cogitationem incidat, videlicet quia earum rerum imagines invicem concatenatae et ita ordinatae sunt, ut alia aliam sequatur; quod quidem concipi nequit, quando rei imago nova est, sed mens in ejusdem rei contemplatione detinebitur, donec ab aliis causis ad alia cogitandum determinetur. Rei itaque novae imaginatio in se considerata ejusdem naturae est ac reliquae; et hac de causa ego admirationem inter affectus non numero, nec causam video, cur id facerem, quandoquidem haec mentis distractio ex nulla causa positiva, quae mentem ab aliis distrahat, oritur, sed tantum ex eo, quod causa, cur mens ex unius rei contemplatione ad alia cogitandum determinatur, deficit. Tres igitur (ut in schol. prop. 11. hujus monui) tantum affectus primitivos seu primarios agnosco, nempe laetitiae, tristitiae et cupiditatis; nec alia de causa verba de admiratione feci, quam quia usu factum est, ut quidam affectus, qui ex tribus primitivis de-

rivantur, aliis nominibus indicari soleant, quando ad objecta, quae admiramur, referuntur; quae quidem ratio me ex aequo movet, ut etiam contemptus definitionem his adjungam.

V. Contemptus est rei alicujus imaginatio, quae mentem adeo parum tangit, ut ipsa mens ex rei praesentia magis moveatur ad ea imaginandum, quae in ipsa re non sunt quam quae in ipsa sunt. Vid. schol. prop. 52. hujus.

Definitiones venerationis et dedignationis missas hic facio, quia nulli, quod sciam, affectus ex his nomen trahunt.

VI. Amor est laetitia concomitante idea causae exteranc.

Explicatio. Haec definitio satis clare amoris essentiam explicat; illa vero auctorum, qui definiunt amorem esse voluntatem amantis se jungendi rei amatae, non amoris essentiam, sed ejus proprietatem exprimit, et, quia amoris essentia non satis ab auctoribus [57] perspecta fuit, ideo neque ejus proprietatis ullum clarum conceptum habere potuerunt; et hinc factum, ut eorum definitionem admodum obscuram esse omnes judicaverint. Verum notandum, cum dico proprietatem esse in amante se voluntate jungere rei amatae, me per voluntatem non intelligere consensum, vel animi deliberationem seu liberum decretum (nam hoc fictitium esse demonstravimus propositione 48. partis II.), nec etiam cupiditatem sese jungendi rei amatae, quando abest, vel perseverandi in ipsius praesentia, quando adest; potest namque amor absque hac aut illa cupiditate concipi; sed per voluntatem me acquiescentiam intelligere, quae est in amante ob rei amatae praesentiam, a qua laetitia amantis corroboratur, aut saltem fovetur.

VII. Odium est tristitia concomitante idea causae externae.

Explicatio. Quae hic notanda sunt, ex dictis in praecedentis definitionis explicatione facile percipiuntur. Vide praeterea schol. prop. 13. [58] hujus.

VIII. Propensio [59] est laetitia concomitante idea alicujus rei, quae per accidens causa est laetitiae.

IX. Aversio est tristitia concomitante idea alicujus rei, quae per accidens causa est tristitiae. De his vide schol. prop. 15. hujus.

X. Devotio est amor erga eum, quem admiramur.

Explicatio. Admirationem oriri ex rei novitate ostendimus propositione 52. hujus. Si igitur contingat, ut id, quod admiramur, saepe imaginemur[60], idem admirari desinemus; atque adeo videmus devotionis affectum facile in simplicem amorem degenerare.

XI. Irrisio est laetitia orta ex eo, quod aliquid, quod contemnimus, in re, quam odimus, inesse imaginamur[61].

Explicatio. Quatenus rem, quam odimus, contemnimus, eatenus de eadem existentiam negamus (vide schol. prop. 52. hujus), et eatenus (per prop. 20. hujus) laetamur. Sed quoniam supponimus hominem id, quod irridet, odio tamen habere, sequitur hanc laetitiam solidam non esse. Vid. schol. prop. 47. hujus.

XII. Spes est inconstans laetitia, orta ex idea rei futurae vel praeteritae, de cujus eventu aliquatenus dubitamus.

XIII. Metus est inconstans tristitia, orta ex idea rei futurae vel praeteritae, de cujus eventu aliquatenus dubitamus. Vide de his schol. 2. prop. 18. hujus.

Explicatio. Ex his definitionibus sequitur non dari spem sine metu, neque metum sine spe. Qui enim spe pendet et de rei eventu dubitat, is aliquid imaginari supponitur, quod rei futurae existentiam secludit; atque adeo eatenus contristari (per prop. 19. hujus), et consequenter, dum spe pendet, metuere, ut res eveniat. Qui autem contra in metu est, hoc est, de rei, quam odit, eventu dubitat, aliquid etiam imaginatur, quod ejusdem rei existentiam secludit; atque adeo (per prop. 20. hujus) laetatur, et consequenter eatenus spem habet, ne eveniat.

XIV. Securitas est laetitia orta ex idea rei futurae vel praeteritae, de qua dubitandi causa sublata est.

XV. Desperatio est tristitia orta ex idea rei futurae vel praeteritae, de qua dubitandi causa sublata est.

Explicatio. Oritur itaque ex spe securitas, et ex metu desperatio, quando de rei eventu dubitandi causa tollitur; quod fit, quia homo rem praeteritam vel futuram adesse imaginatur et ut praesentem contemplatur, vel quia alia imaginatur, quae existentiam earum rerum secludunt, quae ipsi dubium injiciebant. Nam tametsi de rerum singularium eventu (per coroll. prop. 31. part. II.)

nunquam possumus esse certi, fieri tamen potest, ut de earum eventu non dubitemus. Aliud enim esse ostendimus (vide schol. prop. 49. part. II.) de re non dubitare, aliud rei certitudinem habere; atque adeo fieri potest, ut ex imagine rei praeteritae aut futurae eodem laetitiae vel tristitiae affectu afficiamur, ac ex rei praesentis imagine, ut in propositione 18. hujus demonstravimus, quam cum ejusdem scholio vide.

XVI. Gaudium est laetitia concomitante idea rei praeteritae, quae praeter spem evenit.

XVII. Conscientiae morsus est tristitia concomitante idea rei praeteritae, quae praeter spem evenit.

XVIII. Commiseratio est tristitia concomitante idea mali, quod alteri, quem nobis similem esse imaginamur, evenit. Vid. schol. prop. 22. et schol. prop. 27. hujus.

Explicatio. Inter commiserationem et misericordiam nulla videtur esse differentia, nisi forte, quod commiseratio singularem affectum respiciat, misericordia autem ejus habitum.

XIX. Favor est amor erga aliquem, qui alteri benefecit.

XX. Indignatio est odium erga aliquem, qui alteri malefecit.

Explicatio. Haec nomina ex communi usu aliud significare scio. Sed meum institutum non est verborum significationem, sed rerum naturam explicare, easque iis vocabulis indicare, quorum significatio, quam ex usu habent, a significatione, qua eadem usurpare volo, non omnino abhorret, quod semel monuisse sufficiat. Caeterum horum affectuum causam vide in corollario 1. propositionis 27. et scholio [62] propositionis 22. hujus partis.

XXI. Existimatio est de aliquo prae amore plus justo sentire.

XXII. Despectus est de aliquo prae odio minus justo sentire.

Explicatio. Est itaque existimatio amoris, et despectus odii effectus, sive proprietas; atque adeo potest existimatio etiam definiri, quod sit amor, quatenus hominem ita afficit, ut de re amata plus justo sentiat, et contra despectus, quod sit odium, quatenus hominem ita afficit, ut de eo, quem odio habet, minus justo sentiat. Vide de his schol. prop. 26. hujus.

XXIII. Invidia est odium, quatenus hominem ita afficit, ut ex alterius felicitate contristetur, et contra, ut ex alterius malo gaudeat.

Explicatio. Invidiae opponitur communiter misericordia, quae proinde, invita vocabuli significatione, sic definiri potest:

XXIV. Misericordia est amor, quatenus hominem ita afficit, ut ex bono alterius gaudeat, et contra ut ex alterius malo contristetur.

Explicatio. Caeterum de invidia vide schol. prop. 24. et schol. prop. 32. hujus. Atque hi affectus laetitiae et tristitiae sunt, quos idea rei externae comitatur, tanquam causa per se vel per accidens. Hinc ad alios transeo, quos idea rei internae comitatur tanquam causa.

XXV. Acquiescentia in se ipso est laetitia orta ex eo, quod homo se ipsum suamque agendi potentiam contemplatur.

XXVI. Humilitas est tristitia orta ex eo, quod homo suam impotentiam sive imbecillitatem contemplatur.

Explicatio. Acquiescentia in se ipso humilitati opponitur, quatenus per eandem intelligimus laetitiam, quae ex eo oritur, quod nostram agendi potentiam contemplamur; sed quatenus per ipsam etiam intelligimus laetitiam concomitante idea alicujus facti, quod nos ex mentis libero decreto fecisse credimus, tum poenitentiae opponitur, quae a nobis sic definitur:

XXVII. Poenitentia est tristitia concomitante idea alicujus facti, quod nos ex libero mentis decreto fecisse credimus.

Explicatio. Horum affectuum causas ostendimus in schol. prop. 51. hujus, et prop. 53, 54 et 55. hujus, ejusque schol. De libero autem mentis decreto vide schol. prop. 35. part. II. Sed hic praeterea notandum venit mirum non esse, quod omnes omnino actus, qui ex consuetudine pravi vocantur, sequatur tristitia, et illos, qui recti dicuntur, laetitia. Nam hoc ab educatione potissimum pendere facile ex supra dictis intelligimus. Parentes nimirum, illos exprobrando, liberosque propter eosdem saepe objurgando, hos contra suadendo et laudando, effecerunt, ut tristitiae commotiones illis, laetitiae vero his jungerentur. Quod ipsa etiam experientia comprobatur. Nam consuetudo et religio non est omni-

bus eadem, sed contra, quae apud alios sacra, apud alios profana, et quae apud alios honesta, apud alios turpia sunt. Prout igitur unusquisque educatus est, ita facti alicujus poenitet, vel eodem gloriatur.

XXVIII. Superbia est de se prae amore sui plus justo sentire.

Explicatio. Differt igitur superbia ab existimatione, quod haec ad objectum externum, superbia autem ad ipsum hominem, de se plus justo sentientem, referatur. Caeterum, ut existimatio amoris, sic superbia philautiae affectus vel proprietas est, quae propterea etiam definiri potest, quod sit amor sui, sive acquiescentia in se ipso, quatenus hominem ita afficit, ut de se plus justo sentiat (vid. schol .prop. 26. hujus). Huic affectui non datur contrarius. Nam nemo de se, prae odio sui, minus justo sentit; imo nemo de se minus justo sentit, quatenus imaginatur se hoc vel illud non posse. Nam quicquid homo imaginatur se non posse, id necessario imaginatur, et hac imaginatione ita disponitur, ut id agere revera non possit, quod se non posse imaginatur. Quamdiu enim imaginatur se hoc vel illud non posse, tamdiu ad agendum non est determinatus, et consequenter tamdiu impossibile ei est, ut id agat. Verumenimvero si ad illa attendamus, quae a sola opinione pendent, concipere poterimus fieri posse, ut homo de se minus justo sentiat; fieri enim potest, ut aliquis, dum tristis imbecillitatem contemplatur suam, imaginetur se ab omnibus contemni, idque dum reliqui nihil minus cogitant, quam ipsum contemnere. Potest praeterea homo de se minus justo sentire, si aliquid de se in praesenti neget cum relatione ad futurum tempus, cujus est incertus; ut quod neget se nihil certi posse concipere, nihilque nisi prava vel turpia posse cupere vel agere, etc. Possumus deinde dicere aliquem de se minus justo sentire, cum videmus ipsum ex nimio pudoris metu ea non audere, quae alii ipsi aequales audent. Hunc igitur affectum possumus superbiae opponere, quem abjectionem vocabo; nam ut ex acquiescentia in se ipso superbia, sic ex humilitate abjectio oritur, quae proinde a nobis sic definitur:

XXIX. Abjectio est de se prae tristitia minus justo sentire.

Explicatio. Solemus tamen saepe superbiae humilitatem opponere, sed tum magis ad utriusque effectus, quam naturam attendimus. Solemus namque illum superbum vocare, qui nimis

gloriatur (vid. schol. prop. 30. hujus), qui non nisi virtutes suas, et aliorum non nisi vitia narrat, qui omnibus praeferri vult, et qui denique ea gravitate et ornatu incedit, quo solent alii, qui longe supra ipsum sunt positi. Contra illum humilem vocamus, qui saepius erubescit, qui sua vitia fatetur et aliorum virtutes narrat, qui omnibus cedit, et qui denique submisso capite ambulat, et se ornare negligit. Caeterum hi affectus, nempe humilitas et abjectio, rarissimi sunt. Nam natura humana, in se considerata, contra eosdem, quantum potest, nititur (vide prop. 13. et 54. [63] hujus); et ideo, qui maxime creduntur abjecti et humiles esse, maxime plerumque ambitiosi et invidi sunt.

XXX. Gloria est laetitia concomitante idea alicujus nostrae actionis, quam alios laudare imaginamur.

XXXI. Pudor est tristitia concomitante idea alicujus actionis, quam alios vituperare imaginamur.

Explicatio. De his vide scholium propositionis 30. hujus partis. Sed hic notanda est differentia, quae est inter pudorem et verecundiam. Est enim pudor tristitia, quae sequitur factum, cujus pudet. Verecundia autem est metus seu timor pudoris, quo homo continetur, ne aliquid turpe committat. Verecundiae opponi solet impudentia [64], quae revera affectus non est, ut suo loco ostendam [65]: sed affectuum nomina (ut jam monui) magis eorum usum, quam naturam respiciunt. Atque his laetitiae et tristitiae affectus, quos explicare proposueram, absolvi. Pergo itaque ad illos, quos ad cupiditatem refero.

XXXII. Desiderium est cupiditas sive appetitus re aliqua potiundi, quae ejusdem rei memoria fovetur, et simul aliarum rerum memoria, quae ejusdem rei appetendae existentiam secludunt, coërcetur.

Explicatio. Cum alicujus rei recordamur, ut jam saepe diximus, eo ipso disponimur ad eandem eodem affectu contemplandum, ac si res praesens adesset; sed haec dispositio, seu conatus, dum vigilamus, plerumque cohibetur ab imaginibus rerum, quae existentiam ejus, cujus recordamur, secludunt. Quando itaque rei meminimus, quae nos aliquo laetitiae genere afficit, eo ipso conamur eandem, cum eodem laetitiae affectu, ut praesentem contemplari, qui quidem conatus statim cohibetur memoria

rerum, quae illius existentiam secludunt. Quare desiderium revera tristitia est, quae laetitiae opponitur illi, quae ex absentia rei, quam odimus, oritur, de qua vide scholium propositionis 47. hujus partis. Sed quia nomen desiderium cupiditatem respicere videtur, ideo hunc affectum ad cupiditatis affectus refero.

XXXIII. Aemulatio est alicujus rei cupiditas, quae nobis ingeneratur ex eo, quod alios eandem cupiditatem habere imaginamur.

Explicatio. Qui fugit, quia alios fugere, vel qui timet, quia alios timere videt; vel etiam ille, qui ex eo, quod aliquem manum suam combussisse videt, manum ad se contrahit, corpusque movet, quasi ipsius manus combureretur; eum imitari quidem alterius affectum, sed non eundem aemulari dicemus; non quia aliam aemulationis, aliam imitationis novimus causam, sed quia usu factum est, ut illum tantum vocemus aemulum, qui id, quod honestum, utile, vel jucundum esse judicamus, imitatur. Caeterum de aemulationis causa vide propositionem 27. hujus partis cum ejus scholio. Cur autem huic affectui plerumque juncta sit invidia, de eo vide propositionem 32. hujus cum ejusdem scholio.

XXXIV. Gratia seu gratitudo est cupiditas, seu amoris studium, quo ei benefacere conamur, qui in nos pari amoris affectu beneficium contulit. Vide prop. 39. cum schol. prop. 41. hujus.

XXXV. Benevolentia est cupiditas benefaciendi ei, cujus nos miseret. Vide schol. prop. 27. hujus.

XXXVI. Ira est cupiditas, qua ex odio incitamur ad illi, quem odimus, malum inferendum. Vide prop. 39. hujus.

XXXVII. Vindicta est cupiditas, qua ex reciproco odio concitamur ad malum inferendum ei, qui nobis pari affectu damnum intulit. Vide coroll. 2. prop. 40. hujus cum ejusdem schol.

XXXVIII. Crudelitas seu saevitia est cupiditas, qua aliquis concitatur ad malum inferendum ei, quem amamus, vel cujus nos miseret [66].

Explicatio. Crudelitati opponitur clementia, quae passio non est, sed animi potentia, qua homo iram et vindictam moderatur,

XXXIX. Timor est cupiditas majus, quod metuimus, malum minore vitandi. Vide schol. prop. 39. hujus.

XL. Audacia est cupiditas, qua aliquis incitatur ad aliquid agendum cum periculo, quod ejus aequales subire metuunt.

XLI. Pusillanimitas dicitur de eo, cujus cupiditas coërcetur timore periculi, quod ejus aequales subire audent.

Explicatio. Est igitur pusillanimitas nihil aliud, quam metus alicujus mali, quod plerique non solent metuere; quare ipsam ad cupiditatis affectus non refero. Eandem tamen hic explicare volui, quia, quatenus ad cupiditatem attendimus, affectui audaciae revera opponitur.

XLII. Consternatio dicitur de eo, cujus cupiditas malum vitandi coërcetur admiratione mali, quod timet.

Explicatio. Est itaque consternatio pusillanimitatis species. Sed quia consternatio ex duplici timore oritur, ideo commodius definiri potest, quod sit metus, qui hominem stupefactum aut fluctuantem ita continet, ut is malum amovere non possit. Dico stupefactum, quatenus ejus cupiditatem malum amovendi admiratione coërceri intelligimus. Fluctuantem autem dico, quatenus concipimus eandem cupiditatem coërceri timore alterius mali, quod ipsum aeque cruciat: unde fit, ut quodnam ex duobus avertat nesciat. De his vide schol. [67] prop. 39. et schol. prop. 52. hujus. Caeterum de pusillanimitate et audacia vide schol. prop. 51. hujus.

XLIII. Humanitas seu modestia est cupiditas ea faciendi, quae hominibus placent, et omittendi, quae displicent.

XLIV. Ambitio est immodica gloriae cupiditas.

Explicatio. Ambitio est cupiditas, qua omnes affectus (per prop. 27. et 31. hujus) foventur et corroborantur; et ideo hic affectus vix superari potest. Nam quamdiu homo aliqua cupiditate tenetur, hac simul necessario tenetur. Optimus quisque, inquit Cicero [68], maxime gloria ducitur. Philosophi etiam libris, quos de contemnenda gloria scribunt, nomen suum inscribunt, etc.

XLV. Luxuria est immoderata convivandi cupiditas, vel etiam amor.

XLVI. Ebrietas est immoderata potandi cupiditas et amor.

XLVII. Avaritia est immoderata divitiarum cupiditas et amor.

XLVIII. Libido est etiam cupiditas et amor in commiscendis corporibus.

Explicatio. Sive haec coëundi cupiditas moderata sit, sive non sit, libido appellari solet. Porro hi quinque affectus (ut in schol. prop. 56. hujus monui) contrarios non habent. Nam modestia species est ambitionis, de qua vide schol. prop. 29. hujus; temperantiam deinde, sobrietatem et castitatem mentis potentiam, non autem passionem, indicare jam etiam monui. Et tametsi fieri potest, ut homo avarus, ambitiosus, vel timidus a nimio cibo, potu et coitu, abstineat; avaritia tamen, ambitio et timor luxuriae, ebrietati vel libidini [69] non sunt contrarii. Nam avarus in cibum et potum alienum ingurgitare [70] plerumque desiderat. Ambitiosus autem, modo speret fore clam [71], in nulla re sibi temperabit, et si inter ebrios vivat et libidinosos, ideo quia ambitiosus est, proclivior erit ad eadem vitia. Timidus denique id, quod non vult, facit. Nam quamvis mortis vitandae causa divitias in mare projiciat, manet tamen avarus; et si libidinosus tristis est, quod sibi morem gerere nequeat, non desinit propterea libidinosus esse. Et absolute hi affectus non tam ipsos actus convivandi, potandi, etc. respiciunt, quam ipsum appetitum et amorem. Nihil igitur his affectibus opponi potest, praeter generositatem et animositatem, de quibus in seqq.

Definitiones zelotypiae et reliquarum animi fluctuationum silentio praetermitto, tam quia ex compositione affectuum, quos jam definivimus, oriuntur, quam quia pleraeque nomina non habent; quod ostendit ad usum vitae sufficere easdem in genere tantummodo noscere. Caeterum ex definitionibus affectuum, quos explicuimus, liquet eos omnes a cupiditate, laetitia vel tristitia oriri, seu potius nihil praeter hos tres esse, quorum unusquisque variis nominibus appellari solet propter varias eorum relationes et denominationes extrinsecas. Si jam ad hos primitivos, et ad ea, quae de natura mentis supra diximus, attendere velimus, affectus, quatenus ad solam mentem referuntur, sic [72] definire poterimus:

AFFECTUUM GENERALIS DEFINITIO.

Affectus, qui animi pathema dicitur, est confusa idea, qua mens majorem vel minorem sui corporis, vel alicujus ejus partis, existendi vim, quam antea, affirmat, et qua data ipsa mens ad hoc potius quam ad illud cogitandum determinatur.

Explicatio. Dico primo affectum seu passionem animi esse confusam ideam. Nam mentem eatenus tantum pati ostendimus (vide prop. 3. hujus), quatenus ideas inadaequatas sive confusas habet. Dico deinde: qua mens majorem vel minorem sui corporis, vel alicujus ejus partis, existendi vim, quam antea, affirmat. Omnes enim corporum ideae, quas habemus, magis nostri corporis actualem constitutionem (per coroll. 2. prop. 16. part. II.), quam corporis externi naturam indicant; at haec, quae affectus formam constituit, corporis, vel alicujus ejus partis constitutionem indicare vel exprimere debet, quam ipsum corpus vel aliqua ejus pars habet, ex eo, quod ipsius agendi potentia sive existendi vis augetur vel minuitur, juvatur vel coërcetur. Sed notandum, cum dico majorem vel minorem existendi vim, quam antea, me non intelligere, quod mens praesentem corporis constitutionem cum praeterita comparat, sed quod idea, quae affectus formam constituit, aliquid de corpore affirmat, quod plus minusve realitatis revera involvit, quam antea. Et quia essentia mentis in hoc consistit (per prop. 11. et 13. part. II.), quod sui corporis actualem existentiam affirmat, et nos per perfectionem ipsam rei essentiam intelligimus; sequitur ergo, quod mens ad majorem minoremve perfectionem transit, quando ei aliquid de suo corpore, vel aliqua ejus parte affirmare contingit, quod plus minusve realitatis involvit, quam antea. Cum igitur supra dixerim mentis cogitandi potentiam augeri vel minui, nihil aliud intelligere volui, quam quod mens ideam sui corporis, vel alicujus ejus partis, formaverit, quae plus minusve realitatis

exprimit, quam de suo corpore affirmaverat. Nam idearum praestantia, et actualis cogitandi potentia ex objecti praestantia aestimatur. Addidi denique: et qua data ipsa mens ad hoc potius quam ad aliud cogitandum determinatur, ut praeter laetitiae et tristitiae naturam, quam prima definitionis pars explicat, cupiditatis etiam naturam exprimerem.

Finis Tertiae Partis.

ETHICES

PARS QUARTA,

DE SERVITUTE HUMANA, SEU DE AFFECTUUM VIRIBUS.

PRAEFATIO.

Humanam impotentiam in moderandis et coërcendis affectibus servitutem voco; homo enim affectibus obnoxius sui juris non est, sed fortunae; in cujus potestate ita est, ut saepe coactus sit, quanquam meliora sibi videat, deteriora tamen sequi [1]. Hujus rei causam, et quid praeterea affectus boni vel mali habent, in hac parte demonstrare proposui. Sed antequam incipiam, pauca de perfectione et imperfectione, [2] deque bono et malo praefari lubet.

Qui rem aliquam facere constituit, eamque perfecit, rem suam perfectam esse, non tantum ipse, sed etiam unusquisque, qui mentem auctoris illius operis et scopum recte noverit, aut se novisse crediderit, dicet. Ex. gr. si quis aliquod opus (quod suppono nondum esse peractum) viderit, noveritque scopum auctoris illius operis esse domum aedificare, is domum imperfectam esse dicet; et contra perfectam, simulatque opus ad finem, quem ejus auctor eidem dare constituerat, perductum viderit. Verum, si quis opus aliquod videt, cujus simile nunquam viderat, nec mentem opificis novit, is sane scire non poterit, opusne illud perfectum an imperfectum sit. Atque haec videtur prima fuisse horum vocabulorum significatio. Sed postquam homines ideas universales for-

mare, et domuum, aedificiorum, turrium etc. exemplaria excogitare, et alia rerum exemplaria aliis praeferre inceperunt, factum est, ut unusquisque id perfectum vocaret, quod cum universali idea, quam ejusmodi rei formaverat, videret [3] convenire, et id contra imperfectum, quod cum concepto suo exemplari minus convenire videret, quanquam ex opificis sententia consummatum plane esset. Nec alia videtur esse ratio, cur res naturales etiam, quae scilicet humana manu non sunt factae, perfectas aut imperfectas vulgo appellent; solent namque homines tam rerum naturalium quam artificialium ideas formare universales, quas rerum, veluti exemplaria habent, et quas naturam (quam nihil nisi alicujus finis causa agere existimant) intueri credunt, sibique exemplaria proponere. Cum itaque aliquid in natura fieri vident, quod cum concepto exemplari, quod rei ejusmodi habent, minus convenit, ipsam naturam tum defecisse vel peccavisse, remque illam imperfectam reliquisse credunt. Videmus itaque homines consuevisse res naturales perfectas aut imperfectas vocare magis ex praejudicio quam ex earum vera cognitione. Ostendimus enim in primae partis appendice naturam propter finem non agere; aeternum namque illud et infinitum ens, quod Deum seu naturam appellamus, eadem, qua existit, necessitate agit. Ex qua enim naturae necessitate existit, ex eadem ipsum agere ostendimus (prop. 16. part. I.). Ratio igitur, seu causa, cur Deus seu natura agit, et cur existit, una eademque est. Ut ergo nullius finis causa existit, nullius etiam finis causa agit; sed ut existendi, sic et agendi principium, vel finem, habet nullum. Causa autem, quae finalis dicitur, nihil est praeter ipsum humanum appetitum, quatenus is alicujus rei veluti principium seu causa primaria consideratur. Ex. gr. cum dicimus habitationem causam fuisse finalem hujus aut illius domus, nihil tum sane intelligimus aliud, quam quod homo ex eo, quod vitae domesticae commoda imaginatus est, appetitum habuit aedificandi domum. Quare habitatio, quatenus ut finalis causa consideratur, nihil est praeter hunc singularem appetitum, qui revera causa est efficiens; quae ut prima consideratur, quia homines suorum appetitum causas communiter ignorant. Sunt namque, ut jam saepe dixi, suarum quidem actionum et appetituum conscii, sed ignari causarum, a quibus ad aliquid appetendum determinantur. Quod praeterea vulgo ajunt, naturam aliquando deficere vel peccare, resque imperfectas producere, inter commenta numero, de quibus in appendice partis primae egi. Perfectio igitur et imperfectio revera modi solummodo

cogitandi sunt, nempe notiones, quas fingere solemus ex eo, quod ejusdem speciei aut generis individua ad invicem comparamus: et hac de causa supra (defin. 6. part. II.) dixi me per realitatem et perfectionem idem intelligere. Solemus enim omnia naturae individua ad unum genus, quod generalissimum appellatur, revocare; nempe ad notiones entis, quae ad omnia absolute naturae individua pertinet. Quatenus itaque naturae individua ad hoc genus revocamus, et ad invicem comparamus, et alia plus entitatis seu realitatis quam alia habere comperimus, eatenus alia aliis perfectiora esse dicimus; et quatenus iisdem aliquid tribuimus, quod negationem involvit, ut terminus, finis, impotentia, etc., eatenus ipsa imperfecta appellamus, quia nostram mentem non aeque afficiunt ac illa, quae perfecta vocamus, et non quod ipsis aliquid, quod suum sit, deficiat, vel quod natura peccaverit. Nihil enim naturae alicujus rei competit, nisi id, quod ex necessitate naturae causae efficientis sequitur; et quicquid ex necessitate naturae causae efficientis sequitur, id necessario fit.

Bonum et malum quod attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis, indicant, nec aliud sunt praeter cogitandi modos, seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus. Nam una eademque res potest eodem tempore bona et mala, et etiam indifferens esse. Ex gr. musica bona est melancholico, mala lugenti; surdo autem neque bona neque mala. Verum, quamvis se res ita habeat, nobis tamen haec vocabula retinenda sunt. Nam quia ideam hominis, tanquam naturae humanae exemplar, quod intueamur, formare cupimus, nobis ex usu erit haec eadem vocabula eo, quo dixi, sensu retinere. Per bonum itaque in seqq. intelligam id, quod certo scimus medium esse, ut ad exemplar humanae naturae, quod nobis proponimus, magis magisque accedamus. Per malum autem id, quod certo scimus impedire, quo minus idem exemplar referamus. Deinde homines perfectiores aut imperfectiores dicemus, quatenus ad hoc idem exemplar magis aut minus accedunt. Nam apprime notandum est, cum dico aliquem a minore ad majorem perfectionem transire, et contra, me non intelligere, quod ex una essentia seu forma in aliam mutatur; equus namque ex. gr. tam destruitur, si in hominem, quam si in insectum mutetur; sed quod ejus agendi potentiam, quatenus haec per ipsius naturam intelligitur, augeri vel minui concipimus. Denique per perfectionem in genere realitatem, uti dixi, intelligam; hoc est, rei cujuscunque essentiam, quatenus certo modo existit et operatur, nulla ipsius durationis

habita ratione. Nam nulla res singularis potest ideo dici perfectior, quia plus temporis in existendo perseveravit; quippe rerum duratio ex earum essentia determinari nequit; quandoquidem rerum essentia nullum certum et determinatum existendi tempus involvit; sed res quaecunque, sive ea perfectior sit, sive minus, eadem vi, qua existere incipit, semper in existendo perseverare poterit, ita ut omnes hac in re aequales sint.

DEFINITIONES.

I. Per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile.

II. Per malum autem id, quod certo scimus impedire, quo minus boni alicujus simus compotes.

De his praecedentem vide praefationem sub finem.

III. Res singulares voco contingentes, quatenus, dum ad earum solam essentiam attendimus, nihil invenimus, quod earum existentiam necessario ponat, vel quod ipsam necessario secludat.

IV. Easdem res singulares voco possibiles, quatenus, dum ad causas, ex quibus produci debent, attendimus, nescimus, an ipsae determinatae sint ad easdem producendum [1].

In schol. 1. prop. 33. part. I. inter possibile et contingens nullam feci differentiam, quia ibi non opus erat haec accurate distinguere.

V. Per contrarios affectus in seqq. intelligam eos, qui hominem diversum trahunt, quamvis ejusdem sint generis, ut luxuries et avaritia, quae amoris sunt species; nec natura, sed per accidens sunt contrarii.

VI. Quid per affectum erga rem futuram, praesentem et praeteritam intelligam, explicui in schol. 1. et 2. prop. 18. part. III., quod vide.

Sed venit hic praeterea notandum, quod ut loci, sic etiam temporis distantiam non nisi usque ad certum quendam limitem possumus distincte imaginari; hoc est, sicut omnia illa objecta,

quae ultra ducentos pedes a nobis distant, seu quorum distantia a loco, in quo sumus, illam superat, quam distincte imaginamur, aeque longe [5] a nobis distare, et perinde, ac si in eodem plano essent, imaginari solemus; sic etiam objecta, quorum existendi tempus longiore a praesenti intervallo abesse imaginamur, quam quod distincte imaginari solemus, omnia aeque longe a praesenti distare imaginamur, et ad unum quasi temporis momentum referimus.

VII. Per finem, cujus causa aliquid facimus, appetitum intelligo.

VIII. Per virtutem et potentiam idem intelligo; hoc est (per prop. 7. part. III.), virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia seu natura, quatenus potestatem habet quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi.

AXIOMA.

Nulla res singularis in rerum natura datur, qua potentior et fortior non detur alia. Sed quacunque data datur alia potentior, a qua illa data potest destrui [6].

PROPOSITIO I.

Nihil, quod idea falsa positivum habet, tollitur praesentia veri, quatenus verum.

Demonstratio.

Falsitas in sola privatione cognitionis, quam ideae inadaequatae involvunt, consistit (per prop. 35. part. II.), nec ipsae aliquid habent positivum, propter quod falsae dicuntur (per prop. 33. part. II.); sed contra, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt (per prop. 32. part. II.). Si igitur id, quod idea falsa positivum habet, praesentia veri, quatenus verum est, tolleretur, tolleretur ergo idea vera a se ipsa, quod (per prop. 4. part. III.) est absurdum. Ergo nihil, quod idea etc.; q. e. d.

Scholium.

Intelligitur haec propositio clarius ex 2. coroll. prop. 16. part. II. Nam imaginatio idea est, quae magis corporis humani praesentem constitutionem, quam corporis externi naturam indicat; non quidem distincte, sed confuse; unde fit, ut mens errare dicatur. Ex. gr. cum solem intuemur, eundem ducentos circiter pedes a nobis distare imaginamur; in quo tamdiu fallimur, quamdiu veram ejus distantiam ignoramus; sed, cognita ejusdem distantia, tollitur quidem error, sed non imaginatio, hoc est idea solis, quae ejusdem naturam eatenus tantum explicat, quatenus corpus ab eodem afficitur; adeoque, quamvis veram ejusdem distantiam noscamus, ipsum nihilominus prope nobis adesse imaginabimur. Nam, ut in schol. prop. 35. part. II. diximus, non ea de causa solem adeo propinquum imaginamur, quia ejus veram distantiam ignoramus; sed quia mens eatenus magnitudinem solis concipit, quatenus corpus ab eodem afficitur. Sic cum solis radii, aquae superficiei incidentes, ad nostros oculos reflectuntur, eundem perinde, ac si in aqua esset, imaginamur, tametsi verum ejus locum noverimus; et sic reliquae imaginationes, quibus mens fallitur, sive eae naturalem corporis constitutionem, sive quod ejusdem agendi potentiam augeri vel minui indicant, vero non sunt contrariae, nec ejusdem praesentia evanescunt. Fit quidem, cum falso aliquod malum timemus, ut timor evanescat audito vero nuntio; sed contra etiam fit, cum malum, quod certe venturum est, timemus, ut timor etiam evanescat audito falso nuntio; atque adeo imaginationes non praesentia veri, quatenus verum, evanescunt, sed quia aliae occurrunt iis fortiores, quae rerum, quas imaginamur, praesentem existentiam secludunt, ut prop. 17. part. II. ostendimus.

PROPOSITIO II.

Nos eatenus patimur, quatenus naturae sumus pars, quae per se absque aliis non potest concipi.

Demonstratio.

Nos tum pati dicimur, cum aliquid in nobis oritur, cujus non nisi partialis sumus causa (per defin. 2. part. III.), hoc est (per defin. 1. part. III.) aliquid, quod ex solis legibus nostrae naturae deduci nequit. Patimur igitur, quatenus naturae sumus pars, quae per se absque aliis nequit concipi; q. e. d.

PROPOSITIO III.

Vis, qua homo in existendo perseverat, limitata est, et a potentia causarum externarum infinite superatur.

Demonstratio

patet ex axiomate hujus. Nam dato homine datur aliquid aliud, puta A, potentius, et dato A datur deinde aliud, puta B, ipso A potentius, et hoc in infinitum; ac proinde potentia hominis potentia alterius rei definitur, et a potentia causarum externarum infinite superatur; q. e. d.

PROPOSITIO IV.

Fieri non potest, ut homo non sit naturae pars, et ut nullas possit pati mutationes, nisi quae per solam suam naturam possint intelligi, quarumque adaequata sit causa [7].

Demonstratio.

Potentia, qua res singulares, et consequenter homo suum esse conservat, est ipsa Dei sive naturae potentia (per coroll. prop. 24. part. I. [8]), non quatenus infinita est, sed quatenus per

humanam actualem essentiam explicari potest (per prop. 7. part. III.). Potentia itaque hominis, quatenus per ipsius actualem essentiam explicatur, pars est infinitae Dei seu naturae potentiae, hoc est, (per prop. 34. part. I.) essentiae; quod erat primum. Deinde si fieri posset [9], ut homo nullas posset [9] pati mutationes, nisi quae per solam ipsius hominis naturam possint intelligi, sequeretur (per prop. 4. et 6. part. III.), ut non posset [9] perire, et ut semper necessario existeret; atque hoc sequi deberet ex causa, cujus potentia finita aut infinita sit; nempe vel ex sola hominis potentia, qui scilicet potis esset, ut a se removeret reliquas mutationes, quae a causis externis oriri possent; vel infinita naturae potentia, a qua omnia singularia ita dirigerentur, ut homo nullas alias posset pati mutationes, nisi quae ipsius conservationi inserviunt. At primum (per prop. praeced., cujus demonstratio universalis est, et ad omnes res singulares applicari potest) est absurdum. Ergo, si fieri posset [10], ut homo nullas pateretur mutationes, nisi quae per solam ipsius hominis naturam possent intelligi, et consequenter (sicut jam ostendimus) ut semper necessario existeret; id sequi deberet ex Dei infinita potentia; et consequenter (per prop. 16. part. I.) ex necessitate divinae naturae, quatenus alicujus hominis idea affectus consideratur, totius naturae ordo, quatenus ipsa sub extensionis et cogitationis attributis concipitur, deduci deberet; atque adeo (per prop. 21. part. I. [11]) sequeretur, ut homo esset infinitus, quod (per 1. part. hujus demonstrationis) est absurdum. Fieri itaque nequit, ut homo nullas alias patiatur mutationes, nisi quarum ipse adaequata sit causa; q. e. d.

Corollarium.

Hinc sequitur hominem necessario passionibus esse semper obnoxium, communemque naturae ordinem sequi et eidem parere, seseque eidem, quantum rerum natura exigit, accommodare.

PROPOSITIO V.

Vis et incrementum cujuscunque passionis, ejusque in existendo perseverantia, non definitur potentia, qua nos in existendo perseverare conamur; sed causae externae potentia cum nostra comparata [12].

DEMONSTRATIO.

Passionis essentia non potest per solam nostram essentiam explicari (per defin. 1. et 2. part. III.), hoc est (per prop. 7. part. III.), passionis potentia definiri nequit potentia, qua in nostro esse perseverare conamur, sed (ut prop. 16. part. II. ostensum est) definiri necessario debet potentia causae externae cum nostra comparata; q. e. d.

PROPOSITIO VI.

Vis alicujus passionis, seu affectus reliquas hominis actiones, seu potentiam, superare potest, ita ut affectus pertinaciter homini adhaereat.

DEMONSTRATIO.

Vis et incrementum cujuscunque passionis, ejusque in existendo perseverantia, definitur potentia causae externae cum nostra comparata (per prop. praec.); adeoque (per prop. 3. hujus) hominis potentiam superare potest, etc.; q. e. d.

PROPOSITIO VII.

Affectus coërceri nec tolli potest, nisi per affectum contrarium et fortiorem affectu coërcendo.

DEMONSTRATIO.

Affectus, quatenus ad mentem refertur, est idea, qua mens majorem vel minorem sui corporis existendi vim, quam

antea, affirmat (per generalem affectuum definitionem, quae reperitur sub finem tertiae partis). Cum igitur mens aliquo affectu conflictatur, corpus afficitur simul affectione, qua ejus agendi potentia augetur vel minuitur. Porro haec corporis affectio (per prop. 5. hujus) vim a sua causa accipit perseverandi in suo esse; quae proinde nec coërceri nec tolli potest, nisi a causa corporea (per prop. 6. part. II.), quae corpus afficiat affectione illi contraria (per prop. 5. part. III.) et fortiore (per axioma hujus); atque adeo (per prop. 12. part. II.) mens afficietur [13] idea affectionis fortioris, et contrariae priori, hoc est (per general. affectuum defin.), mens afficietur affectu fortiori et contrario priori, qui scilicet prioris existentiam secludet, vel tollet; ac proinde affectus nec tolli nec coërceri potest, nisi per affectum contrarium et fortiorem [14]; q. e. d.

Corollarium.

Affectus, quatenus ad mentem refertur, nec coërceri nec tolli potest, nisi per ideam corporis affectionis contrariae et fortioris affectione, qua patimur. Nam affectus, quo patimur, nec coërceri nec tolli potest, nisi per affectum eodem fortiorem eique contrarium (per prop. praec.), hoc est (per gener. affect. defin.), nisi per ideam corporis affectionis fortioris et contrariae affectioni, qua patimur.

PROPOSITIO VIII.

Cognitio boni et mali nihil aliud est, quam laetitiae vel tristitiae affectus, quatenus ejus sumus conscii.

Demonstratio.

Id bonum aut malum vocamus, quod nostro esse conservando prodest vel obest (per defin. 1. et 2. hujus), hoc est (per prop. 7. part. III.), quod nostram agendi potentiam auget vel minuit, juvat vel coërcet. Quatenus itaque (per defin.

laetitiae et tristitiae, quas vide in schol. prop. 11. part. III.) rem aliquam nos laetitia vel tristitia afficere percipimus, eandem bonam aut malam vocamus; atque adeo boni et mali cognitio nihil aliud est, quam laetitiae vel tristitiae idea, quae ex ipso laetitiae vel tristitiae affectu necessario sequitur (per prop. 22. part. II.). At haec idea eodem modo unita est affectui, ac mens unita est corpori (per prop. 21. part. II.); hoc est (ut in schol. ejusdem prop. ostensum), haec idea ab ipso affectu, sive (per gen. affect. defin.) ab idea corporis affectionis, revera non distinguitur, nisi solo conceptu; ergo haec cognitio boni et mali nihil est aliud, quam ipse affectus, quatenus ejusdem sumus conscii; q. e. d.

PROPOSITIO IX.

Affectus, cujus causam in praesenti nobis adesse imaginamur, fortior est, quam si eandem non adesse imaginaremur.

Demonstratio.

Imaginatio est idea, qua mens rem ut praesentem contemplatur (vide ejus defin. in schol. prop. 17. part. II.), quae tamen magis corporis humani constitutionem, quam rei externae naturam indicat (per coroll. 2. prop. 16. part. II.). Est igitur affectus (per gen. affect. defin.) imaginatio, quatenus corporis constitutionem indicat. At imaginatio (per prop. 17. part. II.) intensior est, quamdiu nihil imaginamur quod rei externae praesentem existentiam secludit; ergo etiam affectus, cujus causam in praesenti nobis adesse imaginamur, intensior seu fortior est, quam si eandem non adesse imaginaremur; q. e. d.

Scholium.

Cum supra in propositione 18. partis III. dixerim nos ex rei futurae vel praeteritae imagine eodem affectu affici, ac si res, quam imaginamur, praesens esset, expresse monui

id verum esse, quatenus ad solam ipsius rei imaginem attendimus; est enim ejusdem naturae, sive res imaginati simus [15], sive non simus: sed non negavi eandem debiliorem reddi, quando alias res nobis praesentes contemplamur, quae rei futurae praesentem existentiam secludunt; quod tum monere neglexi, quia in hac parte de affectuum viribus agere constitueram.

Corollarium.

Imago rei futurae vel praeteritae, hoc est rei, quam cum relatione ad tempus futurum vel praeteritum, secluso praesenti, contemplamur, caeteris paribus, debilior est imagine rei praesentis; et consequenter affectus erga rem futuram vel praeteritam, caeteris paribus, remissior est affectu erga rem praesentem.

PROPOSITIO X.

Erga rem futuram, quam cito affuturam imaginamur, intensius afficimur, quam si ejus existendi tempus longius a praesenti distare imaginaremur; et memoria rei, quam non diu praeteriisse imaginamur, intensius etiam afficimur, quam si eandem diu praeteriisse imaginaremur.

Demonstratio.

Quatenus enim rem cito affuturam, vel non diu praeteriisse imaginamur, eo ipso aliquid imaginamur, quod rei praesentiam minus secludit, quam si ejusdem futurum existendi tempus longius a praesenti distare, vel quod dudum praeterierit, imaginaremur (ut per se notum); adeoque (per praeced. prop.) eatenus intensius erga eandem afficiemur; q. e. d.

Scholium.

Ex iis, quae ad definitionem 6. hujus partis notavimus, sequitur nos erga objecta, quae a praesenti longiori tem-

poris intervallo distant, quam quod imaginando determinare possumus, quamvis ab invicem longo temporis intervallo distare intelligamus, aeque tamen remisse affici.

PROPOSITIO XI.

Affectus erga rem, quam ut necessariam imaginamur, caeteris paribus, intensior est, quam erga possibilem vel contingentem, sive non necessariam.

DEMONSTRATIO.

Quatenus rem aliquam necessariam esse imaginamur, eatenus ejus existentiam affirmamus, et contra rei existentiam negamus, quatenus eandem non necessariam esse imaginamur (per schol. 1. prop. 33. part. I.); ac proinde (per prop. 9. hujus) affectus erga rem necessariam, caeteris paribus, intensior est, quam erga non necessariam; q. e. d.

PROPOSITIO XII.

Affectus erga rem, quam scimus in praesenti non existere, et quam ut possibilem imaginamur, caeteris paribus, intensior est, quam erga contingentem.

DEMONSTRATIO.

Quatenus rem ut contingentem imaginamur, nulla alterius rei imagine afficimur, quae rei existentiam ponat (per defin. 3. hujus): sed contra (secundum hypothesin) quaedam imaginamur, quae ejusdem praesentem existentiam secludunt. At quatenus rem in futurum possibilem esse imaginamur, eatenus quaedam imaginamur, quae ejusdem existentiam ponunt (per defin. 4. hujus), hoc est (per prop. 18. part. III.), quae spem vel metum fovent; atque adeo affectus erga rem possibilem vehementior est; q. e. d.

Corollarium.

Affectus erga rem, quam scimus in praesenti non existere, et quam ut contingentem imaginamur, multo remissior est, quam si rem in praesenti nobis adesse imaginaremur.

Demonstratio.

Affectus erga rem, quam in praesenti existere imaginamur, intensior est, quam si eandem ut futuram imaginaremur (per coroll. prop. 9. hujus), et multo vehementior est, si tempus futurum a praesenti [16] multum distare imaginaremur (per prop. 10. hujus). Est itaque affectus erga rem, cujus existendi tempus longe a praesenti distare imaginamur, multo remissior, quam si eandem ut praesentem imaginaremur; et nihilominus (per prop. praec.) intensior est, quam si eandem rem ut contingentem imaginaremur; atque adeo affectus erga rem contingentem multo remissior erit, quam si rem in praesenti nobis adesse imaginaremur; q. e. d.

PROPOSITIO XIII.

Affectus erga rem contingentem, quam scimus in praesenti non existere, caeteris paribus, remissior est, quam affectus erga rem praeteritam.

Demonstratio.

Quatenus rem ut contingentem imaginamur, nulla alterius rei imagine afficimur, quae rei existentiam ponat (per defin. 3. hujus), sed contra (secundum hypothesin) quaedam imagi namur, quae ejusdem praesentem existentiam secludunt. Verum quatenus eandem cum relatione ad tempus praeteritum imaginamur, eatenus aliquid imaginari supponimur, quod ipsam ad memoriam redigit, sive quod rei imaginem excitat (vide prop. 18. part. II. cum ejusdem schol.), ac proinde

eatenus efficit, ut ipsam, ac si praesens esset, contemplemur (per coroll. prop. 17. part. II.). Atque adeo (per prop. 9. hujus) affectus erga rem contingentem, quam scimus in praesenti non existere, caeteris paribus, remissior erit, quam affectus erga rem praeteritam; q. e. d.

PROPOSITIO XIV.

Vera boni et mali cognitio, quatenus vera, nullum affectum coërcere potest, sed tantum quatenus ut affectus consideratur.

Demonstratio.

Affectus est idea, qua mens majorem vel minorem sui corporis existendi vim, quam antea, affirmat (per gen. aff. defin.); atque adeo (per prop. 1. hujus) nihil positivum habet, quod praesentia veri tolli possit; et consequenter vera boni et mali cognitio, quatenus vera, nullum affectum coërcere potest. At quatenus affectus est (vide prop. 8. hujus), si fortior affectu coërcendo sit, eatenus tantum (per prop. 7. hujus) affectum coërcere poterit; q. e. d.

PROPOSITIO XV.

Cupiditas, quae ex vera boni et mali cognitione oritur, multis aliis cupiditatibus, quae affectibus, quibus conflictamur, oriuntur, restingui vel coërceri potest.

Demonstratio.

Ex vera boni et mali cognitione, quatenus haec (per prop. 8. hujus) affectus est, oritur necessario cupiditas (per 1. affect. def.), quae eo est major, quo affectus, ex quo oritur, major est (per prop. 37. part. III.). Sed quia haec cupiditas (per hypothesin) ex eo, quod aliquid vere intelligimus, oritur, sequitur ergo ipsa in nobis, quatenus agimus (per prop. 1.

part. III.), atque adeo per solam nostram essentiam debet intelligi (per defin. 2. part. III.); et consequenter (per prop. 7. part. III.) ejus vis et incrementum sola humana potentia definiri debet. Porro cupiditates, quae ex affectibus, quibus conflictamur, oriuntur, eo etiam [18] majores sunt, quo hi affectus vehementiores erunt; atque adeo earum vis et incrementum (per prop. 5. hujus) potentia causarum externarum definiri debet, quae, si cum nostra comparetur, nostram potentiam indefinite superat (per prop. 3. hujus): atque adeo cupiditates, quae ex similibus affectibus oriuntur, vehementiores esse possunt illa, quae ex vera boni et mali cognitione oritur, ac proinde (per prop. 7. hujus) eandem coërcere, vel restinguere poterunt; q. e. d.

PROPOSITIO XVI.

Cupiditas, quae ex cognitione boni et mali, quatenus haec cognitio futurum respicit, oritur, facilius rerum cupiditate, quae in praesentia suaves sunt [19], coërceri, vel restingui potest.

Demonstratio.

Affectus erga rem, quam futuram imaginamur, remissior est, quam erga praesentem (per coroll. prop. 9. hujus). At cupiditas, quae ex vera boni et mali cognitione oritur, tametsi haec cognitio circa res, quae in praesentia bonae sunt, versetur, restingui vel coërceri potest aliqua temeraria cupiditate (per prop. praeced. cujus dem. universalis est); ergo cupiditas, quae ex eadem cognitione, quatenus haec futurum respicit, oritur, facilius coërceri vel restingui poterit, etc.; q. e. d.

PROPOSITIO XVII.

Cupiditas, quae oritur ex vera boni et mali cognitione, quatenus haec circa res contingentes versatur, multo adhuc facilius coërceri potest cupiditate rerum, quae praesentes sunt.

Demonstratio.

Propositio haec eodem modo ac prop. praeced. demonstratur ex coroll. prop. 12. hujus.

Scholium.

His me causam ostendisse credo, cur homines opinione magis quam vera ratione commoveantur, et cur vera boni et mali cognitio animi commotiones excitet, et saepe omni libidinis generi cedat; unde illud poëtae [20] natum: Video meliora proboque, deteriora sequor. Quod idem etiam Ecclesiastes [21] in mente habuisse videtur, cum dixit: Qui auget scientiam, auget dolorem. Atque haec non eum in finem dico, ut inde concludam praestabilius esse ignorare quam scire, vel quod stulto intelligens in moderandis affectibus nihil intersit [22]; sed ideo quia necesse est, nostrae naturae tam potentiam quam impotentiam [23] noscere, ut determinare possimus, quid ratio in moderandis affectibus possit, et quid non possit; et in hac parte de sola humana impotentia me acturum dixi. Nam de rationis in affectus potentia separatim agere constitui.

PROPOSITIO XVIII.

Cupiditas, quae ex laetitia oritur, caeteris paribus, fortior est cupiditate, quae ex tristitia oritur.

Demonstratio.

Cupiditas est ipsa hominis essentia (per 1. affect. defin.), hoc est (per prop. 7. part. III.) conatus, quo homo in suo esse perseverare conatur. Quare cupiditas, quae ex laetitia oritur, ipso laetitiae affectu (per defin. laetitiae, quam vide in schol. prop. 11. part. III.) juvatur vel augetur; quae autem contra ex tristitia oritur, ipso tristitiae affectu (per idem schol.) mi-

nuitur vel coërcetur; atque adeo vis cupiditatis, quae ex laetitia oritur, potentia humana simul et potentia causae externae; quae autem ex tristitia, sola humana potentia definiri debet; ac proinde hac illa fortior est.; q. e. d.

Scholium.

His paucis humanae impotentiae et inconstantiae causas, et cur homines rationis praecepta non servent, explicui. Superest jam, ut ostendam, quid id sit, quod ratio nobis praescribit, et quinam affectus cum rationis humanae regulis conveniant, quinam contra iisdem contrarii sint. Sed, antequam haec prolixo nostro geometrico ordine demonstrare incipiam [24], lubet ipsa rationis dictamina hic prius breviter ostendere, ut ea, quae sentio, facilius ab unoquoque percipiantur. Cum ratio nihil contra naturam postulet, postulat ergo ipsa, ut unusquisque seipsum amet, suum utile, quod revera utile est, quaerat, et id omne, quod hominem ad majorem perfectionem revera ducit, appetat, et absolute, ut unusquisque suum esse, quantum in se est, conservare conetur. Quod quidem tam necessario verum est, quam quod totum sit sua arte majus (vide prop. 4. part. III.). Deinde, quandoquidem virtus (per defin. 8. hujus) nihil aliud est, quam ex legibus propriae naturae agere, et nemo suum esse (per prop. 7. part. III.) conservare conetur, nisi ex propriae suae naturae legibus; hinc sequitur primo virtutis fundamentum esse ipsum conatum proprium esse conservandi, et felicitatem in eo consistere, quod homo suum esse conservare potest. Secundo sequitur virtutem propter se esse appetendam, nec quicquam, quod ipsa praestabilius aut quod utilius nobis sit, dari, cujus causa deberet appeti [25]. Tertio denique sequitur eos, qui se interficiunt, animo esse impotentes, eosque a causis externis, suae naturae repugnantibus, prorsus vinci [26]. Porro ex postulato 4. partis II. sequitur nos efficere nunquam posse, ut nihil extra nos indigeamus ad nostrum esse conservandum, et ut ita vivamus, ut nullum commercium cum rebus, quae extra nos sunt, habeamus; et, si prae-

terea nostram mentem spectemus, sane noster intellectus imperfectior esset, si mens sola esset, nec quicquam praeter se ipsam intelligeret. Multa igitur extra nos dantur, quae nobis utilia, quaeque propterea appetenda sunt. Ex his nulla praestantiora excogitari possunt, quam ea, quae cum nostra natura prorsus conveniunt. Si enim duo ex. gr. ejusdem prorsus naturae individua invicem junguntur, individuum componunt singulo duplo potentius. Homini igitur nihil homine utilius; nihil, inquam, homines praestantius ad suum esse conservandum optare possunt, quam quod omnes in omnibus ita conveniant, ut omnium mentes et corpora unam quasi mentem unumque corpus componant, et omnes simul, quantum possunt, suum esse conservare conentur, omnesque simul omnium commune utile sibi quaerant; ex quibus sequitur homines, qui ratione gubernantur, hoc est homines, qui ex ductu rationis suum utile quaerunt, nihil sibi appetere, quod reliquis hominibus non cupiant, atque adeo eosdem justos, fidos atque honestos esse [27].

Haec illa rationis dictamina sunt quae hic paucis ostendere proposueram, antequam eadem prolixiori ordine demonstrare inciperem; quod ea de causa feci, ut, si fieri posset, eorum attentionem mihi conciliarem, qui credunt, hoc principium, quod scilicet unusquisque suum utile quaerere tenetur, impietatis, non autem virtutis et pietatis esse fundamentum. Postquam igitur rem sese contra habere breviter ostenderim, pergo ad eandem eadem via, qua huc usque progressi sumus, demonstrandum.

PROPOSITIO XIX.

Id unusquisque ex legibus suae naturae necessario appetit vel aversatur, quod bonum vel malum esse judicat [28].

DEMONSTRATIO.

Boni et mali cognitio est (per prop. 8. hujus) ipse laetitiae vel tristitiae affectus, quatenus ejusdem sumus conscii;

ac proinde (per prop. 28. part. III.) id unusquisque necessario appetit, quod bonum, et contra id adversatur, quod malum esse judicat. Sed hic appetitus nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia seu natura (per defin. app., quam vide in schol. prop 9. part. III. et 1. aff. defin.). Ergo unusquisque ex solis suae naturae legibus id necessario appetit vel aversatur, etc.; q. e. d.

PROPOSITIO XX.

Quo magis unusquisque suum utile quaerere, hoc est suum esse conservare, conatur et potest, eo magis virtute praeditus est; et contra, quatenus unusquisque suum utile, hoc est suum esse, conservare negligit, eatenus est impotens.

Demonstratio.

Virtus est ipsa humana potentia, quae sola hominis essentia definitur (per defin. 8. hujus), hoc est (per prop. 7. part. III.) quae solo conatu, quo homo in suo esse perseverare conatur, definitur. Quo ergo unusquisque magis suum esse conservare conatur et potest, eo magis virtute praeditus est, et consequenter (per prop. 4. et 6. part. III.), quatenus aliquis suum esse conservare negligit, eatenus est impotens; q. e. d.

Scholium.

Nemo igitur, nisi a causis externis et suae naturae contrariis victus, suum utile appetere, sive suum esse conservare, negligit. Nemo, inquam, ex necessitate suae naturae, sed a causis externis coactus, alimenta aversatur, vel se ipsum interficit, quod multis modis fieri potest; nempe interficit aliquis se ipsum coactus ab alio, qui ejus dexteram, qua ensem casu prehenderat, contorquet, et cogit versus cor ipsum gladium dirigere; vel quod ex mandato tyranni, ut Seneca, cogatur venas aperire suas, hoc est, majus malum minore

vitare cupiat; vel denique ex eo, quod causae latentes externae ejus imaginationem ita disponunt, et corpus ita afficiunt, ut id aliam naturam priori contrariam induat, et cujus idea in mente dari nequit (per prop. 10. part. III.). At quod homo ex necessitate suae naturae conetur non existere, vel in aliam formam mutari, tam est impossibile, quam quod ex nihilo aliquid fiat, ut unusquisque mediocri meditatione videre potest [29].

PROPOSITIO XXI.

Nemo potest cupere beatum [30] esse, bene agere et bene vivere, qui simul non cupiat esse, agere et vivere, hoc est, actu existere.

Demonstratio.

Hujus propositionis demonstratio, seu potius res ipsa, per se patet, et etiam ex cupiditatis definitione. Est enim cupiditas (per 1. aff. defin.) beate seu bene vivendi, agendi, etc. ipsa hominis essentia, hoc est (per prop. 7. part. III.) conatus, quo unusquisque suum esse conservare conatur. Ergo nemo potest cupere, etc.; q. e. d.

PROPOSITIO XXII.

Nulla virtus potest prior hac (nempe conatu sese conservandi) concipi.

Demonstratio.

Conatus sese conservandi est ipsa rei essentia (per prop. 7. part. III.). Si igitur aliqua virtus posset hac, nempe hoc conatu, prior concipi, conciperetur ergo (per defin. 8. hujus) ipsa rei essentia se ipsa prior, quod (ut per se notum) est absurdum. Ergo nulla virtus, etc.; q. e. d.

Corollarium.

Conatus sese conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum. Nam hoc principio nullum aliud potest prius concipi (per prop. praec.), et absque ipso (per prop. 21. hujus) nulla virtus potest concipi.

PROPOSITIO XXIII.

Homo, quatenus ad aliquid agendum determinatur ex eo, quod ideas habet inadaequatas, non potest absolute dici ex virtute agere; sed tantum quatenus determinatur ex eo, quod intelligit.

Demonstratio.

Quatenus homo ad agendum determinatur ex eo, quod inadaequatas habet ideas, eatenus (per prop. 1. part. III.) patitur, hoc est (per defin. 1. et 2. part. III.) aliquid agit, quod per solam ejus essentiam non potest percipi, hoc est (per defin. 8. hujus) quod ex ipsius virtute non sequitur. At quatenus ad aliquid agendum determinatur ex eo, quod intelligit, eatenus (per eandem prop. 1. part. III.) agit, hoc est (per defin. 2. part. III.) aliquid agit, quod per solam ipsius essentiam percipitur, sive (per defin. 8. hujus) quod ex ipsius virtute adaequate sequitur; q. e. d.

PROPOSITIO XXIV.

Ex virtute absolute agere nihil aliud in nobis est, quam ex ductu rationis agere, vivere, suum esse conservare (haec tria idem significant) ex fundamento proprium utile quaerendi [31].

Demonstratio.

Ex virtute absolute agere nihil aliud est (per defin. 8. hujus), quam ex legibus propriae naturae agere. At nos

eatenus tantummodo agimus, quatenus intelligimus (per prop. 3. part. III.); ergo ex virtute agere nihil aliud in nobis est, quam ex ductu rationis agere, vivere, suum esse conservare, idque (per coroll. prop. 22. hujus) ex fundamento suum utile quaerendi; q. e. d.

PROPOSITIO XXV.

Nemo suum esse alterius rei causa conservare conatur.

Demonstratio.

Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, sola ipsius rei essentia definitur (per prop. 7. part. III.); eaque sola data, non autem ex alterius rei essentia, necessario sequitur (per prop. 6. part. III.), ut unusquisque suum esse conservare conetur. Patet praeterea haec propositio ex coroll. prop. 22. hujus partis. Nam, si homo alterius rei causa suum esse conservare conaretur, tum res illa primum esset virtutis fundamentum (ut per se notum), quod (per praedictum coroll.) est absurdum. Ergo nemo suum esse etc.; q. e. q.

PROPOSITIO XXVI.

Quicquid ex ratione conamur, nihil aliud est quam intelligere; nec mens, quatenus ratione utitur, aliud sibi utile esse judicat, nisi id, quod ad intelligendum conducit [32].

Demonstratio.

Conatus sese conservandi nihil est praeter ipsius rei essentiam (per prop. 7. part. III.), quae, quatenus talis existit, vim habere concipitur ad perseverandum in existendo (per prop. 6. part. III.), et ea agendum, quae ex data sua natura necessario sequuntur (vide defin. appetitus in schol. prop. 9. part. III.). At rationis essentia nihil aliud est quam mens nostra, qua-

tenus clare et distincte intelligit (vide ejus defin. in 2. schol. prop. 40. part. II.); ergo (per prop. 40. part. II.) quicquid ex ratione conamur, nihil aliud est quam intelligere. Deinde quoniam hic mentis conatus, quo mens, quatenus ratiocinatur, suum esse conatur conservare, nihil aliud est quam intelligere (per primam partem hujus) ; est ergo hic intelligendi conatus (per coroll. prop. 22. hujus) primum et unicum virtutis fundamentum; nec alicujus finis causa (per prop. 25. hujus) res intelligere conabimur: sed contra mens, quatenus ratiocinatur, nihil sibi bonum esse concipere poterit nisi id, quod ad intelligendum conducit (per defin. 1. hujus); q. e. d.

PROPOSITIO XXVII.

Nihil certo scimus bonum aut malum esse, nisi id, quod ad intelligendum revera conducit, vel quod impedire potest quo minus intelligamus.

Demonstratio.

Mens, quatenus ratiocinatur, nihil aliud appetit quam intelligere, nec aliud sibi utile esse judicat nisi id, quod ad intelligendum conducit (per prop. praec.). At mens (per prop. 41. et 43. part. II. cujus etiam schol. vide) rerum certitudinem non habet, nisi quatenus ideas habet adaequatas, sive (quod per schol. 2. prop. 40. part. II. idem est) quatenus ratiocinatur. Ergo nihil certo scimus bonum esse nisi id, quod ad intelligendum revera conducit; et contra id malum, quod impedire potest quo minus intelligamus [33]; q. e. d.

PROPOSITIO XXVIII.

Summum mentis bonum est Dei cognitio, et summa mentis virtus Deum cognoscere.

Demonstratio.

Summum, quod mens intelligere potest, Deus est, hoc est (per defin. 6. part. I.) ens absolute infinitum, et sine quo (per

prop. 15. part. I.) nihil esse, neque concipi potest; adeoque (per prop. 26. et 27. hujus) summum mentis utile, sive (per defin. 1. hujus) bonum, est Dei cognitio. Deinde mens, quatenus intelligit, eatenus tantum agit (per prop. 1. et 3. part. III.), et eatenus tantum (per prop. 23. hujus) potest absolute dici, quod ex virtute agit. Est igitur mentis absoluta virtus intelligere. At summum, quod mens intelligere potest, Deus est (ut jam jam demonstravimus); ergo mentis summa virtus est Deum intelligere seu cognoscere; q. e. d.

PROPOSITIO XXIX.

Res quaecunque singularis, cujus natura a nostra prorsus est diversa, nostram agendi potentiam nec juvare nec coërcere potest, et absolute res nulla potest nobis bona aut mala esse, nisi commune aliquid nobiscum habeat.

Demonstratio.

Cujuscunque rei singularis, et consequenter (per coroll. prop. 10. part. II.) hominis, potentia, qua existit et operatur, non determinatur nisi ab alia re singulari (per prop. 28. part. I.), cujus natura (per prop. 6. part. II.) per idem attributum debet intelligi, per quod natura humana concipitur. Nostra igitur agendi potentia, quomodocunque ea concipiatur, determinari, et consequenter juvari vel coërceri, potest potentia alterius rei singularis, quae aliquid commune nobiscum habet, et non potentia rei, cujus natura a nostra prorsus est diversa; et quia id bonum aut malum vocamus, quod causa est laetitiae aut tristitiae (per prop. 8. hujus), hoc est (per schol. prop. 11. part. III.) quod nostram agendi potentiam auget vel minuit, juvat vel coërcet; ergo res, cujus natura a nostra prorsus est diversa, nobis neque bona neque mala esse potest; q. e. d.

PROPOSITIO XXX.

Res nulla per id, quod cum nostra natura commune habet, potest esse mala, sed quatenus nobis mala est, eatenus est nobis contraria.

DEMONSTRATIO.

Id malum vocamus, quod causa est tristitiae (per prop. 8. hujus) hoc est (per ejus defin., quam vide in schol. prop. 11. part. III.), quod nostram agendi potentiam minuit vel coërcet. Si igitur res aliqua per id, quod nobiscum habet commune, nobis esset mala, posset ergo res id ipsum, quod nobiscum commune habet, minuere vel coërcere, quod (per prop. 4. part. III.) est absurdum. Nulla igitur res per id, quod nobiscum commune habet, potest nobis esse mala, sed contra quatenus mala est, hoc est (ut jam jam ostendimus), quatenus nostram agendi potentiam minuere vel coërcere potest, eatenus (per prop. 5. part. III.) nobis est contraria; q. e. d.

PROPOSITIO XXXI.

Quatenus res aliqua cum nostra natura convenit, eatenus necessario bona est.

DEMONSTRATIO.

Quatenus enim res aliqua cum nostra natura convenit, non potest (per prop. praec.) esse mala. Erit ergo necessario vel bona vel indifferens. Si hoc ponatur, nempe quod neque bona sit neque mala, nihil ergo (per defin. 1. [34] hujus) ex ipsius natura sequetur, quod nostrae naturae conservationi inservit, hoc est (per hypothesin) quod ipsius rei naturae conservationi inservit; sed hoc est absurdum (per prop. 6. part. III.); erit ergo, quatenus cum nostra natura convenit, necessario bona; q. e. d.

Corollarium.

Hinc sequitur, quod, quo res aliqua magis cum nostra natura convenit, eo nobis est utilior seu magis bona; et contra, quo res aliqua nobis est utilior, eatenus cum nostra natura magis convenit. Nam, quatenus cum nostra natura non convenit, erit necessario a nostra natura diversa, vel eidem contraria. Si diversa, tum (per prop. 29. hujus) neque bona neque mala esse poterit; si autem contraria, erit ergo etiam ei contraria, quae cum nostra natura convenit, hoc est (per prop. praeced.) contraria bono, seu mala. Nihil igitur, nisi quatenus cum nostra natura convenit, potest esse bonum; atque adeo, quo res aliqua magis cum nostra natura convenit, eo est utilior, et contra; q. e. d.

PROPOSITIO XXXII.

Quatenus homines passionibus sunt obnoxii, non possunt eatenus dici, quod natura conveniant.

Demonstratio.

Quae natura convenire dicuntur, potentia convenire intelliguntur (per prop. 7. part. III.); non autem impotentia seu negatione, et consequenter (vide schol. prop. 3. part. III [35]) neque etiam passione; quare homines, quatenus possionibus sunt obnoxii, non possunt dici, quod natura conveniant; q. e. d.

Scholium.

Res etiam per se patet; qui enim ait album et nigrum in eo solummodo convenire, quod neutrum sit rubrum, is absolute affirmat album et nigrum nulla in re convenire. Sic etiam si quis ait lapidem et hominem in hoc tantum convenire, quod uterque sit finitus, impotens, vel quod ex necessitate suae naturae non existit, vel denique quod a po-

tentia causarum externarum indefinite superatur: is omnino affirmat lapidem et hominem nulla in re convenire; quae enim in sola negatione, sive in eo, quod non habent, conveniunt, ea revera nulla in re conveniunt.

PROPOSITIO XXXIII.

Homines natura discrepare possunt, quatenus affectibus, qui passiones sunt, conflictantur; et eatenus etiam unus idemque homo varius est et inconstans.

Demonstratio.

Affectuum natura seu essentia non potest per solam nostram essentiam seu naturam explicari (per defin. 1. et 2. part. III.); sed potentia, hoc est (per prop. 7. part. III.) natura, causarum externarum, cum nostra comparata, definiri debet; unde fit, ut uniuscujusque affectus tot species dentur, quot sunt species objectorum, a quibus afficimur (vide prop. 56. part. III.) et ut homines ab uno eodemque objecto diversimode afficiantur (vide prop. 51. part. III.), atque eatenus natura discrepent; et denique ut unus idemque homo (per eandem prop. 51. part. III.) erga idem obiectum diversimode afficiatur, atque eatenus varius sit, etc.; q. e. d.

PROPOSITIO XXXIV.

Quatenus homines affectibus, qui passiones sunt, conflictantur, possunt invicem esse contrarii.

Demonstratio.

Homo, ex. gr. Petrus, potest esse causa, ut Paulus contristetur, propterea quod aliquid habet simile rei, quam

Paulus odit (per prop. 16. part. III.); vel propterea quod Petrus solus re aliqua potitur, quam ipse Paulus etiam amat (vide prop. 32. part. III. cum ejusdem schol.), vel ob alias causas (harum praecipuas vide in schol. prop. 55. part. III.); atque adeo inde fiet (per defin. 7. affect.), ut Paulus Petrum odio habeat; et consequenter facile fiet (per prop. 40. part. III. cum ejus schol.), ut Petrus Paulum contra odio habeat, atque adeo (per prop. 39. part. III.) ut invicem malum inferre conentur, hoc est (per prop. 30. hujus), ut invicem sint contrarii. At affectus tristitiae semper passio est (per prop. 59. part. III.); ergo homines, quatenus conflictantur affectibus, qui passiones sunt, possunt invicem esse contrarii; q. e. d.

Scholium.

Dixi, quod Paulus odio Petrum habeat, quia imaginatur id eundem possidere, quod ipse Paulus etiam amat; unde prima fronte videtur sequi, quod hi duo ex eo, quod idem amant, et consequenter ex eo, quod natura conveniunt, sibi invicem damno sint; atque adeo, si hoc verum est, falsae essent propositio 30. et 31. hujus partis. Sed, si rem aequa lance examinare velimus, haec omnia convenire omnino videbimus. Nam hi duo non sunt invicem molesti, quatenus natura conveniunt, hoc est quatenus uterque idem amat, sed quatenus ad invicem discrepant. Nam quatenus uterque idem amat, eo ipso utriusque amor fovetur (per prop. 31. part. III.), hoc est (per defin. 6. affect.), eo ipso utriusque laetitia fovetur. Quare longe abest, ut quatenus idem amant et natura conveniunt, invicem molesti sint. Sed hujus rei causa, ut dixi, nulla alia est, quam quia natura discrepare supponuntur. Supponimus namque Petrum ideam habere rei amatae jam possessae, et Paulum contra ideam rei amatae amissae. Unde fit, ut hic tristitia, et ille contra laetitia afficiatur, atque eatenus invicem contrarii sint. Et ad hunc modum ostendere facile possumus reliquas odii causas ab hoc solo pendere, quod homines natura discrepant, et non ab eo, in quo conveniunt.

PROPOSITIO XXXV.

Quatenus homines ex ductu rationis vivunt, eatenus tantum natura semper necessario conveniunt.

Demonstratio.

Quatenus homines affectibus, qui passiones sunt, conflictantur, possunt esse natura diversi (per prop. 33. hujus) et invicem contrarii (per prop. praeced.). Sed eatenus homines tantum agere dicuntur, quatenus ex ductu rationis vivunt (per prop. 3. part. III.); atque adeo quicquid ex humana natura, quatenus ratione definitur, sequitur id (per defin. 2. part. III.) per solam humanam naturam, tanquam per proximam suam causam, debet intelligi. Sed quia unusquisque ex suae naturae legibus id appetit, quod bonum, et id amovere conatur, quod malum esse judicat (per prop. 19. hujus); et cum praeterea id, quod ex dictamine rationis bonum aut malum esse judicamus, necessario bonum aut malum sit (per prop. 41. part. II.); ergo homines, quatenus ex ductu rationis vivunt, eatenus tantum ea necessario agunt, quae humanae naturae, et consequenter unicuique homini necessario bona sunt, hoc est (per coroll. prop. 31. hujus) quae cum natura uniuscujusque hominis conveniunt; atque adeo homines etiam inter se, quatenus ex ductu rationis vivunt, necessario semper conveniunt; q. e. d.

Corollarium I.

Nihil singulare in rerum natura datur, quod homini sit utilius quam homo, qui ex ductu rationis vivit. Nam id homini utilissimum est, quod cum sua natura maxime convenit (per coroll. prop. 31. hujus), hoc est (ut per se notum) homo. At homo ex legibus suae naturae absolute agit, quando ex ductu rationis vivit (per defin. 2. part. III.), et eatenus tantum cum natura alterius hominis necessario semper convenit

(per prop. praeced.); ergo homini nihil inter res singulares utilius datur quam homo, etc.; q. e. d.

Corollarium II.

Cum maxime unusquisque homo suum sibi utile quaerit, tum maxime homines sunt sibi invicem utiles. Nam quo magis unusquisque suum utile quaerit, et se conservare conatur, eo magis virtute praeditus est (per prop. 20. hujus), sive, quod idem est (per defin. 8. hujus), eo majore potentia praeditus est ad agendum ex suae naturae legibus, hoc est (per prop. 3. part. III.) ad vivendum ex ductu rationis. At homines tum maxime natura conveniunt, cum ex ductu rationis vivunt (per prop. praeced.); ergo (per praec. coroll.) tum maxime homines erunt sibi invicem utiles, cum maxime unusquisque suum utile sibi quaerit; q. e. d.

Scholium.

Quae modo ostendimus, ipsa etiam experientia quotidie tot tamque luculentis testimoniis testatur, ut omnibus fere in ore sit: hominem homini Deum esse. Fit tamen raro, ut homines ex ductu rationis vivant; sed cum iis ita comparatum est, ut plerumque invidi atque invicem molesti sint. At nihilominus vitam solitariam vix transigere queunt, ita ut plerisque illa definitio, quod homo sit animal sociale [36], valde arriserit; et revera res ita se habet, ut ex hominum communi societate multo plura commoda oriantur, quam damna. Rideant igitur, quantum velint, res humanas satyrici, easque detestentur theologi, et laudent, quantum possunt, melancholici vitam incultam et agrestem, hominesque contemnant, et admirentur bruta; experientur tamen homines mutuo auxilio ea, quibus indigent, multo facilius sibi parare, et non nisi junctis viribus pericula, quae ubique imminent, vitare posse; ut jam taceam, quod multo praestabilius sit, et cognitione nostra magis dignum, hominum, quam brutorum facta contemplari. Sed de his alias prolixius [37].

PROPOSITIO XXXVI.

Summum bonum eorum, qui virtutem sectantur, omnibus commune est, eoque omnes aeque gaudere possunt.

DEMONSTRATIO.

Ex virtute agere est ex ductu rationis agere (per prop. 24. hujus), et quicquid ex ratione conamur agere, est intelligere (per prop. 26. hujus); atque adeo (per prop. 28. hujus) summum bonum eorum, qui virtutem sectantur, est Deum cognoscere, hoc est (per prop. 47. part. II. et ejusdem schol.) bonum, quod omnibus hominibus commune est, et ab omnibus hominibus, quatenus ejusdem sunt naturae, possideri aeque potest; q. e. d.

SCHOLIUM.

Si quis autem roget, quid si summum bonum eorum, qui virtutem sectantur, non esset omnibus commune? an non inde, ut supra (vide prop. 34. hujus), sequeretur, quod homines, qui ex ductu rationis vivunt, hoc est (per prop. 35. hujus) homines, quatenus natura conveniunt, essent invicem contrarii? Is hoc sibi responsum habeat, non ex accidenti, sed ex ipsa natura rationis oriri, ut hominis summum bonum omnibus sit commune, nimirum quia ex ipsa humana essentia, quatenus ratione definitur, deducitur; et quia homo nec esse, nec concipi posset, si potestatem non haberet gaudendi hoc summo bono. Pertinet namque (per prop. 47. part. II.) ad mentis humanae essentiam, adaequatam habere cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei.

PROPOSITIO XXXVII.

Bonum, quod unusquisque, qui sectatur virtutem, sibi appetit, reliquis hominibus etiam cupiet, et eo magis, quo majorem Dei habuerit cognitionem [38].

Demonstratio.

Homines, quatenus ex ductu rationis vivunt, sunt homini utilissimi (per coroll. 1. prop. 35. hujus); atque adeo (per prop. 19. hujus) ex ductu rationis conabimur necessario efficere, ut homines ex ductu rationis vivant. At bonum, quod unusquisque, qui ex rationis dictamine vivit, hoc est (per prop. 24. hujus) qui virtutem sectatur, sibi appetit, est intelligere (per prop. 26. hujus); ergo bonum, quod unusquisque, qui virtutem sectatur, sibi appetit, reliquis hominibus etiam cupiet. Deinde cupiditas, quatenus ad mentem refertur, est ipsa mentis essentia (per 1. affect. defin.); mentis autem essentia in cognitione consistit (per prop. 11. part. II.), quae Dei cognitionem involvit (per prop. 47. part. II.), et sine qua (per prop. 15. part. I.), nec esse, nec concipi potest; adeoque quo mentis essentia majorem Dei cognitionem involvit, eo cupiditas, qua is, qui virtutem sectatur, bonum, quod sibi appetit, alteri cupit, etiam major erit; q. e. d.

Aliter.

Bonum, quod homo sibi appetit et amat, constantius amabit, si viderit alios idem amare (per prop. 31. part. III.); atque adeo (per coroll. ejusdem prop.) conabitur, ut reliqui idem ament; et quia hoc bonum (per prop. praec.) omnibus commune est, eoque omnes gaudere possunt, conabitur ergo (per eandem rationem), ut omnes eodem gaudeant, et (per prop. 37. part. III.) eo magis, quo hoc bono magis fruetur; q. e. d.

Scholium I.

Qui ex solo affectu conatur, ut reliqui ament quod ipse amat, et ut reliqui ex ipsius ingenio vivant, solo impetu agit, et ideo odiosus est, praecipue iis, quibus alia placent, quique propterea etiam student et eodem impetu conantur, ut reliqui contra ex ipsorum ingenio vivant. Deinde quoniam summum, quod homines ex affectu appetunt, bonum saepe

tale est, ut unus tantum ejus possit esse compos, hinc fit, ut qui amant, mente sibi non constent, et dum laudes rei, quam amant, narrare gaudent, timeant credi. At qui reliquos conatur ratione ducere, non impetu, sed humaniter et benigne agit, et sibi mente maxime constat. Porro quicquid cupimus et agimus, cujus causa [39] sumus, quatenus Dei habemus ideam, sive quatenus Deum cognoscimus, ad religionem [40] refero. Cupiditatem autem bene faciendi, quae ex eo ingeneratur, quod ex rationis ductu vivimus, pietatem voco. Cupiditatem deinde, qua homo, qui ex ductu rationis vivit, tenetur, ut reliquos sibi amicitia jungat, honestatem voco, et id honestum, quod homines, qui ex ductu rationis vivunt, laudant, et id contra turpe, quod conciliandae amicitiae repugnat. Praeter haec, civitatis etiam quaenam sint fundamenta ostendi [41]. Differentia deinde inter veram virtutem et impotentiam facile ex supra dictis percipitur; nempe quod vera virtus nihil aliud sit, quam ex solo rationis ductu vivere; atque adeo impotentia in hoc solo consistit, quod homo a rebus, quae extra ipsum sunt, duci se patiatur, et ab iis ad ea agendum determinetur, quae rerum externarum communis constitutio, non autem ea, quae ipsa ipsius natura, in se sola considerata, postulat.

Atque haec illa sunt, quae in scholio propositionis 18. hujus partis demonstrare promisi, ex quibus apparet legem illam de non mactandis brutis magis vana superstitione et muliebri misericordia, quam sana ratione fundatam esse [42]. Docet quidem ratio nostrum utile quaerendi, necessitudinem [43] cum hominibus jungere; sed non cum brutis, aut rebus, quarum natura a natura humana est diversa; sed idem jus, quod illa in nos habent, nos in ea habere. Imo quia uniuscujusque jus virtute seu potentia uniuscujusque definitur, longe majus homines in bruta, quam haec in homines jus habent. Nec tamen nego bruta sentire [44]; sed nego, quod propterea non liceat nostrae utilitati consulere, et iisdem ad libitum uti, eademque tractare prout nobis magis convenit; quandoquidem nobiscum natura non conveniunt, et eorum affectus ab affectibus humanis sunt natura diversi

(vide schol. prop. 57. part. III.)[45]. Superest ut explicem, quid justum, quid injustum, quid peccatum, et quid denique meritum sit. Sed de his vide seq. scholium.

Scholium II.

In Appendice partis primae explicare promisi, quid laus et vituperium, quid meritum et peccatum, quid justum et injustum sit. Laudem et vituperium quod attinet, in scholio propositionis 29 partis III. explicui; de reliquis autem hic jam erit dicendi locus. Sed prius pauca de statu hominis naturali et civili dicenda sunt.

Existit unusquisque summo naturae jure, et consequenter summo naturae jure unusquisque ea agit, quae ex suae naturae necessitate sequuntur; atque adeo summo naturae jure unusquisque judicat, quid bonum, quid malum sit, suaeque utilitati ex suo ingenio consulit (vide prop. 19. et 20. hujus), seseque vindicat (vide coroll. 2. prop. 40. part. III.), et id, quod amat, conservare, et id, quod odio habet, destruere conatur (vide prop. 28. part. III.). Quod si homines ex ductu rationis viverent, potiretur unusquisque (per coroll. 1. prop. 35. hujus) hoc suo jure absque ullo alterius damno. Sed quia affectibus sunt obnoxii (per coroll. prop. 4. hujus), qui potentiam seu virtutem humanam longe superat (per prop. 6. hujus), ideo saepe diversi trahuntur (per prop. 33. hujus), atque sibi invicem sunt contrarii (per prop. 34. hujus), mutuo dum auxilio indigent (per schol. prop. 35. hujus). Ut igitur homines concorditer vivere et sibi auxilio esse possint, necesse est, ut jure suo naturali cedant, et se invicem securos reddant se nihil acturos, quod possit in alterius damnum cedere[46]. Qua autem ratione hoc fieri possit, ut scilicet homines, qui affectibus necessario sunt obnoxii (per coroll. prop. 4. hujus), atque inconstantes et varii (per prop. 33. hujus), possint se invicem securos reddere, et finem invicem habere, patet ex propositione 7. hujus partis et propositione 39. partis III. Nempe quod nullus affectus coërceri potest, nisi affectu fortiore et contrario affectui coërcendo, et quod unus-

quisque ab inferendo damno abstinet timore majoris damni. Hac igitur lege societas firmari [47] poterit, si modo ipsa sibi vindicet [48] jus, quod unusquisque habet, sese vindicandi, et de bono et malo judicandi; quaeque adeo potestatem habeat communem vivendi rationem praescribendi legesque ferendi, easque non ratione, quae affectus coërcere nequit (per schol. prop. 17. hujus), sed minis firmandi. Haec autem societas, legibus et potestate sese conservandi firmata, civitas appellatur, et qui ipsius jure defenduntur, cives. Ex quibus facile intelligimus nihil in statu naturali dari, quod ex omnium consensu bonum aut malum sit; quandoquidem unusquisque, qui in statu est naturali, suae tantummodo utilitati consulit, et ex suo ingenio, et quatenus suae utilitatis tantum habet rationem, quid bonum quidve malum sit, decernit, et nemini, nisi sibi soli, obtemperare lege ulla tenetur. Atque adeo in statu naturali peccatum concipi nequit; at quidem in statu civili, ubi et communi consensu decernitur, quid bonum quidve malum sit, et unusquisque civitati obtemperare tenetur. Est itaque peccatum nihil aliud quam inobedientia, quae propterea solo civitatis jure punitur [49], et contra obedientia civi meritum ducitur, quia eo ipso dignus judicatur, qui civitatis commodis gaudeat. Deinde in statu naturali nemo ex communi consensu alicujus rei est dominus, nec in natura aliquid datur, quod possit dici hujus hominis esse, et non illius; sed omnia omnium sunt; ac proinde in statu naturali nulla potest concipi voluntas unicuique suum tribuenti, aut alicui id, quod ejus sit, eripiendi; hoc est, in statu naturali nihil fit, quod justum aut injustum possit dici; at quidem in statu civili, ubi ex communi consensu decernitur, quid hujus, quidve illius sit. Ex quibus apparet justum et injustum, peccatum et meritum, notiones esse extrinsecas; non autem attributa, quae mentis naturam explicent. Sed de his satis.

PROPOSITIO XXXVIII.

Id, quod corpus humanum ita disponit, ut pluribus modis possit affici, vel quod idem aptum reddit ad corpora externa pluribus modis afficiendum, homini est utile; et eo utilius, quod corpus ab eo aptius redditur, ut pluribus modis afficiatur, aliaque corpora afficiat; et contra id noxium est, quod corpus ad haec minus aptum reddit [50].

DEMONSTRATIO.

Quo corpus ad haec aptius redditur, eo mens aptior ad percipiendum redditur (per prop. 14. part. II.); adeoque id, quod corpus hac ratione disponit, aptumque ad haec reddit, est necessario bonum seu utile (per prop. 26. et 27. hujus), et eo utilius, quo corpus ad haec aptius potest reddere; et contra (per eandem prop. 14. part. II. inversam, et prop. 26. et 27. hujus) noxium, si corpus ad haec minus aptum reddat; q. e. d.

PROPOSITIO XXXIX.

Quae efficiunt, ut motus et quietis ratio, quam corporis humani partes ad invicem habent, conservetur, bona sunt; et ea contra mala, quae efficiunt, ut corporis humani partes aliam ad invicem motus et quietis habeant rationem.

DEMONSTRATIO.

Corpus humanum indiget, ut conservetur, plurimis aliis corporibus (per postul. 4. part. II.). At id, quod formam humani corporis constituit, in hoc consistit, quod ejus partes motus suos certa quadam ratione sibi invicem communicent (per defin. ante lem. 4., quam vide post prop. 13. part. II.). Ergo quae efficiunt, ut motus et quietis ratio, quam corporis

humani partes ad invicem habent, conservetur, eadem humani corporis formam conservant, et consequenter efficiunt (per post. 3. et 6. part. II.), ut corpus humanum multis modis affici, et ut idem corpora externa multis modis afficere possit, adeoque (per prop. praec.) bona sunt. Deinde, quae efficiunt, ut corporis humani partes aliam motus et quietis rationem obtineant, eadem (per eandem defin. part. II.) efficiunt, ut corpus humanum aliam formam induat, hoc est (ut per se notum, et in fine praefationis hujus partis monuimus), ut corpus humanum destruatur, et consequenter ut omnino ineptum reddatur, ne possit pluribus modis affici, ac proinde (per prop. praec.) mala sunt [51]; q. e. d.

Scholium.

Quantum haec menti obesse vel prodesse possunt, in quinta parte explicabitur. Sed hic notandum, quod corpus tum mortem obire intelligam, quando ejus partes ita disponuntur, ut aliam motus et quietis rationem ad invicem obtineant. Nam negare non audeo, corpus humanum, retenta sanguinis circulatione, et aliis, propter quae corpus vivere existimatur, posse nihilominus in aliam naturam a sua prorsus diversam mutari. Nam nulla ratio me cogit, ut statuam corpus non mori, nisi mutetur in cadaver; quin ipsa experientia aliud suadere videtur. Fit namque aliquando, ut homo tales patiatur mutationes, ut non facile eundem illum esse dixerim; ut de quodam Hispano poëta narrare audivi, qui morbo correptus fuerat, et quamvis ex eo convaluerit, mansit tamen praeteritae suae vitae tam oblitus, ut fabulas et tragoedias, quas fecerat, suas non crediderit esse; et sane pro infante adulto haberi potuisset, si vernaculae etiam linguae fuisset oblitus. Et si hoc incredibile videtur, quid de infantibus dicemus? Quorum naturam homo provectae aetatis a sua tam diversam esse credit, ut persuaderi non posset se unquam infantem fuisse, nisi ex aliis de se conjecturam faceret. Sed ne superstitiosis materiam suppeditem movendi novas quaestiones, malo haec in medio relinquere.

PROPOSITIO XL.

Quae ad hominum communem societatem conducunt, sive quae efficiunt, ut homines concorditer vivant, utilia sunt, et illa contra mala, quae discordiam in civitatem inducunt.

DEMONSTRATIO.

Nam quae efficiunt, ut homines concorditer vivant, simul efficiunt, ut ex ductu rationis vivant (per prop. 35. hujus), atque adeo (per prop. 26. et 27. hujus) bona sunt, et (per eandem rationem) illa contra mala sunt, quae discordias concitant; q. e. d.

PROPOSITIO XLI.

Laetitia directe mala non est, sed bona; tristitia autem contra directe est mala [52].

DEMONSTRATIO.

Laetitia (per prop. 11. part. III. cum ejusdem schol.) est affectus, quo corporis agendi potentia augetur vel juvatur; tristitia autem contra est affectus, quo corporis agendi potentia minuitur vel coërcetur; adeoque (per prop. 38. hujus) laetitia directe bona est, etc.; q. e. d.

PROPOSITIO XLII.

Hilaritas excessum habere nequit, sed semper bona est; et contra melancholia semper mala.

DEMONSTRATIO.

Hilaritas (vide ejus defin. in schol. prop. 11. part. III.) est laetitia, quae, quatenus ad corpus refertur, in hoc consistit,

quod corporis omnes partes pariter sint affectae; hoc est (per prop. 11. part. III.) quod corporis agendi potentia augetur vel juvatur, ita ut omnes ejus partes eandem ad invicem motus et quietis rationem obtineant; atque adeo (per prop. 39. hujus) hilaritas semper est bona, nec excessum habere potest. At melancholia (cujus etiam defin. vide in eodem schol. prop. 11. part. III.) est tristitia, quae, quatenus ad corpus refertur, in hoc consistit, quod corporis agendi potentia absolute minuitur vel coërcetur; adeoque (per prop. 38. hujus) semper est mala; q. e. d.

PROPOSITIO XLIII.

Titillatio excessum habere potest, et mala esse; dolor autem eatenus potest esse bonus, quatenus titillatio seu laetitia est mala.

Demonstratio.

Titillatio est laetitia, quae, quatenus ad corpus refertur, in hoc consistit, quod una vel aliquot ejus partes prae reliquis afficiuntur (vide ejus defin. in schol. prop. 11. part. III.); cujus affectus potentia tanta esse potest, ut reliquas corporis actiones superet (per prop. 6. hujus), eique pertinaciter adhaereat, atque adeo impediat, quo minus corpus aptum sit, ut plurimis aliis modis afficiatur; adeoque (per prop. 38. hujus) mala esse potest. Deinde dolor, qui contra tristitia est, in se solo consideratus, non potest esse bonus (per prop. 41. hujus). Verum quia ejus vis et incrementum definitur potentia causae externae cum nostra comparata (per prop. 5. hujus), possumus ergo hujus affectus infinitos virium concipere gradus et modos (per prop. 3. hujus); atque adeo eundem talem concipere, qui titillationem possit coërcere, ut excessum non habeat, et eatenus (per primam partem prop. hujus) efficere, ne corpus minus aptum reddatur; ac proinde eatenus erit bonus; q. e. d.

PROPOSITIO XLIV.

Amor et cupiditas excessum habere possunt.

DEMONSTRATIO.

Amor est laetitia (per defin. 6. affect.) concomitante idea causae externae: titillatio igitur [53] (per schol. prop. 11. part. III.) concomitante idea causae externae amor est; atque adeo amor (per prop.praec.) excessum habere potest. Deinde cupiditas eo est major, quo affectus, ex quo oritur, major est (per prop. 37. part. III.). Quare ut affectus (per prop. 6. hujus) reliquas hominis actiones superare potest; sic etiam cupiditas, quae ex eodem affectu oritur, reliquas cupiditates superare, ac proinde eundem excessum habere poterit, quem in praecedenti propositione titillationem habere ostendimus; q. e. d.

SCHOLIUM.

Hilaritas, quam bonam esse dixi, concipitur facilius quam observatur. Nam affectus, quibus quotidie conflictamur, referuntur plerumque ad aliquam corporis partem, quae prae reliquis afficitur; ac proinde affectus ut plurimum excessum habent, et mentem in sola unius objecti contemplatione ita detinent, ut de aliis cogitare nequeat; et quamvis homines pluribus affectibus obnoxii sint, atque adeo rari reperiantur, qui semper uno eodemque affectu conflictentur, non desunt tamen, quibus unus idemque affectus pertinaciter adhaereat. Videmus enim homines aliquando ab uno objecto ita affici, ut quamvis praesens non sit, ipsum tamen coram habere credant; quod quando homini non dormienti accidit, eundem delirare dicimus, vel insanire; nec minus insanire creduntur qui amore ardent, quique noctes atque dies solam amasiam vel meretricem somniant, quia risum movere solent. At cum avarus de nulla alia re, quam de lucro vel de nummis cogitet, et ambitiosus de gloria, etc., hi non creduntur delirare,

quia molesti solent esse, et odio digni aestimantur. Sed revera avaritia, ambitio, libido, etc. delirii species sunt, quamvis inter morbos non numerentur [54].

PROPOSITIO XLV.

Odium nunquam potest esse bonum.

Demonstratio.

Hominem, quem odimus, destruere conamur (per prop. 39. part. III.), hoc est (per prop. 37. hujus) aliquid conamur, quod malum est; ergo etc.; q. e. d.

Scholium.

Nota me hic et in seqq. per odium illud tantum intelligere, quod est erga homines.

Corollarium I.

Invidia, irrisio, contemptus, ira, vindicta, et reliqui affectus, qui ad odium referuntur vel ex eodem oriuntur, mali sunt; quod etiam ex prop. 39. part. III. et prop. 37. hujus patet [55].

Corollarium II.

Quicquid ex eo, quod odio affecti sumus, appetimus, turpe, et in civitate injustum est. Quod etiam patet ex prop. 39. part. III. et ex defin. turpis et injusti, quas vide in scholiis prop. 37. hujus.

Scholium.

Inter irrisionem (quam in 1. coroll. malam esse dixi) et risum magnam agnosco differentiam. Nam risus, ut et jocus, mera est laetitia; adeoque, modo excessum non habeat, per se bonus est (per prop. 41. hujus). Nil profecto, nisi torva et

tristis superstitio, delectari prohibet. Nam qui magis decet famem et sitim extinguere, quam melancholiam expellere? Mea haec est ratio, et sic animum induxi meum [56]. Nullum numen, nec alius, nisi invidus, mea impotentia et incommodo delectatur, nec nobis lacrimas, singultus, metum, et alia hujusmodi, quae animi impotentis sunt signa, virtuti ducit; sed contra, quo majori laetitia afficimur, eo ad majorem perfectionem transimus, hoc est, eo nos magis de natura divina participare necesse est. Rebus itaque uti, et iis, quantum fieri potest, delectari (non quidem ad nauseam usque, nam hoc delectari non est), viri est sapientis. Viri, inquam, sapientis est moderato et suavi cibo et potu se reficere et recreare, ut et odoribus, plantarum virentium amoenitate, ornatu, musica, ludis exercitatoriis [57], theatris, et aliis hujusmodi, quibus unusquisque absque ullo alterius damno uti potest. Corpus namque humanum ex plurimis diversae naturae partibus componitur, quae continuo novo alimento indigent et vario, ut totum corpus ad omnia quae ex ipsius natura sequi possunt, aeque aptum sit, et consequenter ut mens etiam aeque apta sit ad plura simul intelligendum. Hoc itaque vivendi institutum et cum nostris principiis et cum communi praxi optime convenit; quare, si quae alia, haec vivendi ratio optima est, et omnibus modis commendanda; nec opus est de his clarius neque prolixius agere.

PROPOSITIO XLVI.

Qui ex ductu rationis vivit, quantum potest conatur alterius in ipsum odium, iram, contemptum, etc. amore contra, sive generositate compensare [58].

Demonstratio.

Omnes odii affectus mali sunt (per coroll. 1. praec. prop.); adeoque, qui ex ductu rationis vivit, quantum potest conabitur efficere, ne odii affectibus conflictetur (per prop. 19. hujus), et consequenter (per prop. 37. hujus) conabitur, ne

etiam alius eosdem patiatur affectus. At odium odio reciproco augetur, et amore contra extingui potest (per prop. 43. part. III.), ita ut odium in amorem transeat (per prop. 44. part. III.); ergo qui ex ductu rationis vivit, alterius odium, etc. amore contra compensare conabitur, hoc est generositate (cujus defin. vide in schol. prop. 59. part. III.); q. e. d.

Scholium.

Qui injurias reciproco odio vindicare vult, misere profecto vivit. At qui contra studet odium amore expugnare, ille sane laetus et secure pugnat, aeque facile uni homini ac pluribus [59] resistit, et fortunae auxilio quam minime indiget. Quos vero vincit, ii laeti cedunt, non quidem ex defectu, sed ex incremento virium; quae omnia adeo clare ex solis amoris et intellectus definitionibus sequuntur, ut opus non sit eadem sigillatim demonstrare.

PROPOSITIO XLVII.

Spei et metus affectus non possunt esse per se boni.

Demonstratio.

Spei et metus affectus sine tristitia non dantur. Nam metus est (per 13. affect. defin.) tristitia, et spes (vide explicationem 12. et 13. affect. defin.) non datur sine metu; ac proinde (per prop. 41. hujus) hi affectus non possunt esse per se boni, sed tantum quatenus laetitiae excessus coërcere possunt (per prop. 43. hujus); q. e. d.

Scholium.

Huc accedit, quod hi affectus cognitionis defectum et mentis impotentiam indicant; et hac de causa etiam securitas, desperatio, gaudium et conscientiae morsus animi impotentis sunt signa. Nam, quamvis securitas et gaudium

affectus sint laetitiae, tristitiam tamen eosdem praecessisse supponunt, nempe spem et metum. Quo itaque magis ex ductu rationis vivere conamur, eo magis spe minus pendere, et metu nosmet liberare, et fortunae, quantum possumus, imperare conamur, nostrasque actiones certo rationis consilio dirigere.

PROPOSITIO XLVIII.

Affectus existimationis et despectus semper mali sunt.

DEMONSTRATIO.

Hi enim affectus (per 21. et 22. affect. defin.) rationi repugnat; adeoque (per prop. 26. et 27. hujus) mali sunt; q. e. d.

PROPOSITIO XLIX.

Existimatio facile hominem, qui existimatur, superbum reddit.

DEMONSTRATIO.

Si videmus aliquem de nobis plus justo prae amore sentire, facile gloriabimur (per schol. prop. 41. part. III.), sive laetitia afficiemur (per 30.[60] affect. defin.); et id boni, quod de nobis praedicari audimus, facile credemus (per prop. 25. part. III.); atque adeo de nobis prae amore nostri plus justo sentiemus, hoc est (per defin. 28 [61] affect.) facile superbiemus; q. e. d.

PROPOSITIO L.

Commiseratio in homine, qui ex ductu rationis vivit, per se mala et inutilis est.

DEMONSTRATIO.

Commiseratio enim (per 18. affect. defin.) tristitia est; ac proinde (per prop. 41. hujus) per se mala; bonum autem,

quod ex ea sequitur, quod scilicet hominem, cujus nos miseret, a miseria liberare conamur (per coroll. 3. prop. 27. part. III.), ex solo rationis dictamine facere cupimus (per prop. 37. hujus); nec nisi ex solo rationis dictamine aliquid, quod certo scimus bonum esse, agere possumus (per prop. 27. hujus); atque adeo commiseratio in homine, qui ex ductu rationis vivit, per se mala est et inutilis; q. e. d.

Corollarium.

Hinc sequitur, quod homo, qui ex dictamine rationis vivit, conatur quantum potest, efficere, ne commiseratione tangatur.

Scholium.

Qui recte novit [62] omnia ex naturae divinae necessitate sequi, et secundum aeternas naturae leges et regulas fieri, is sane nihil reperiet, quod odio, risu, aut contemptu dignum sit, nec cujusquam miserebitur, sed, quantum humana fert virtus, conabitur bene agere, ut ajunt, et laetari. Huc accedit, quod is, qui commiserationis affectu facile tangitur, et alterius miseria vel lacrimis movetur, saepe aliquid agit, cujus postea ipsum poenitet; tam quia ex affectu nihil agimus, quod certo scimus bonum esse, quam quia facile falsis lacrimis decipimur. Atque hic expresse loquor de homine, qui ex ductu rationis vivit. Nam qui nec ratione nec commiseratione movetur, ut aliis auxilio sit, is recte inhumanus appellatur, nam (per prop. 27. part. III.) homini dissimilis esse videtur [63].

PROPOSITIO LI.

Favor rationi non repugnat, sed cum eadem convenire et ab eadem oriri potest.

Demonstratio.

Est enim favor amor erga illum, qui alteri benefecit (per 19. affect. defin.); atque adeo ad mentem referri potest, qua-

tenus haec agere dicitur (per prop. 59. part. III.), hoc est (per prop. 3. part. III.), quatenus intelligit; ac proinde cum ratione convenit, etc.; q. e. d.

Aliter.

Qui ex ductu rationis vivit, bonum, quod sibi appetit, alteri etiam cupit (per prop. 37. hujus); quare ex eo, quod ipse aliquem videt alteri benefacere, ipsius benefaciendi conatus juvatur, hoc est (per schol. prop. 11. part. III.) [64] laetabitur, idque (ex hypothesi) concomitante idea illius, qui alteri benefecit; ac proinde (per 19. affect. defin.) ei favet; q. e. d.

Scholium.

Indignatio, prout ipsa a nobis definitur (vide 20. affect. defin.), est necessario mala (per prop. 45. hujus); sed notandum, quod, quando summa potestas desiderio, quo tenetur, tutandae pacis civem punit, qui alteri injuriam fecit, eandem civi indignari non dico, quia non odio percita ad perdendum civem, sed pietate mota eundem punit [65].

PROPOSITIO LII.

Acquiescentia in se ipso ex ratione oriri potest, et ea sola acquiescentia, quae ex ratione oritur, summa est, quae potest dari.

Demonstratio.

Acquiescentia in se ipso est laetitia orta ex eo, quod homo se ipsum suamque agendi potentiam contemplatur (per 25. affect. defin.). At vera hominis agendi potentia seu virtus est ipsa ratio (per prop. 3. part. III.), quam homo clare et distincte contemplatur (per prop. 40. et 43. part. II.) [66]; ergo acquiescentia in se ipso ex ratione oritur. Deinde nihil homo, dum se ipsum contemplatur, clare et distincte, sive adaequate percipit, nisi ea, quae ex ipsius agendi potentia sequuntur

(per defin. 2. part. III.), hoc est (per prop. 3. part. III.) quae ex ipsius intelligendi potentia sequuntur; adeoque ex sola hac contemplatione summa, quae dari potest, acquiescentia oritur; q. e. d.

Scholium.

Est revera acquiescentia in se ipso summum, quod sperare possumus. Nam (ut prop. 25. hujus ostendimus) nemo suum esse alicujus finis causa conservare conatur; et quia haec acquiescentia magis magisque fovetur et corroboratur laudibus (per coroll. prop. 53. part. III.), et contra (per coroll. prop. 55. part. III.) vituperio magis magisque turbatur, ideo gloria maxime ducimur [67], et vitam cum probro vix ferre possumus.

PROPOSITIO LIII.

Humilitas virtus non est, sive ex ratione non oritur.

Demonstratio.

Humilitas est tristitia, quae ex eo oritur, quod homo suam impotentiam contemplatur (per 26. affect. defin.). Quatenus autem homo se ipsum vera ratione cognoscit, eatenus suam essentiam intelligere supponitur, hoc est (per prop. 7. part. III.) suam potentiam. Quare si homo, dum se ipsum contemplatur, aliquam suam impotentiam percipit, id non ex eo est, quod se intelligit, sed (ut prop. 55. part. III. ostendimus) ex eo, quod ipsius agendi potentia coërcetur. Quod si supponamus hominem suam impotentiam concipere ex eo, quod aliquid se potentius intelligit, cujus cognitione suam agendi potentiam determinat, tum nihil aliud concipimus, quam quod homo se ipsum distincte intelligit, sive [68] (per prop. 26. hujus) quod ipsius agendi potentia juvatur. Quare humilitas, seu tristitia quae ex eo oritur, quod homo suam impotentiam contemplatur, non ex vera contemplatione seu ratione oritur, nec virtus, sed passio est; q. e. d.

PROPOSITIO LIV.

Poenitentia virtus non est, sive ex ratione non oritur; sed is, quem facti poenitet, bis miser, seu impotens est.

DEMONSTRATIO.

Hujus prima pars demonstratur ut praeced. propositio. Secunda autem ex sola hujus affectus definitione (vide 27. affect. defin.) patet. Nam primo prava cupiditate, dein tristitia vinci se patitur.

SCHOLIUM.

Quia homines raro ex dictamine rationis vivunt, ideo hi duo affectus, nempe humilitas et poenitentia, et praeter hos spes et metus, plus utilitatis quam damni afferunt; atque adeo, quandoquidem peccandum est, in istam partem potius peccandum. Nam, si homines animo impotentes aeque omnes superbirent, nullius rei ipsos puderet, nec ipsi quicquam metuerent [69], quo [70] vinculis conjungi constringique possent? Terret vulgus, nisi metuat [71]; quare non mirum, quod prophetae, qui non paucorum, sec communi utilitati consuluerunt, tantopere humilitatem, poenitentiam et reverentiam commendaverint. Et revera, qui hisce affectibus sunt obnoxii, multo facilius quam alii duci possunt, ut tandem ex ductu rationis vivant, hoc est, ut liberi sint, et beatorum vita fruantur.

PROPOSITIO LV.

Maxima superbia vel abjectio est maxima sui ignorantia.

DEMONSTRATIO

patet ex defin. 28. et 29. affect.

PROPOSITIO LVI.

Maxima superbia vel abjectio maximam animi impotentiam indicat.

Demonstratio.

Primum virtutis fundamentum est suum esse conservare (per coroll. prop. 22. hujus), idque ex ductu rationis (per prop. 24. hujus). Qui igitur se ipsum ignorat, omnium virtutum fundamentum, et consequenter omnes virtutes ignorat. Deinde ex virtute agere nihil aliud est, quam ex ductu rationis agere (per prop. 24. hujus); et qui ex ductu rationis agit, scire necessario debet se ex ductu rationis agere (per prop. 43. part. II.). Qui itaque se ipsum, et consequenter (ut jam jam ostendimus) omnes virtutes, maxime ignorat, is minime ex virtute agit, hoc est (ut ex defin. 8. hujus patet), maxime animo est impotens; atque adeo (per prop. praec.) maxima superbia vel abjectio maximam animi impotentiam indicat; q. e. d.

Corollarium.

Hinc clarissime sequitur superbos et abjectos maxime affectibus esse obnoxios.

Scholium.

Abjectio tamen facilius corrigi potest quam superbia; quandoquidem haec laetitiae, illa autem tristitiae est affectus, atque adeo (per prop. 18. hujus) haec illa [72] fortior est.

PROPOSITIO LVII.

Superbus parasitorum seu adulatorum praesentiam amat, generosorum autem odit.

DEMONSTRATIO.

Superbia est laetitia orta ex eo, quod homo de se plus justo sentit (per defin. 28. et 6. affect.); quam opinionem homo superbus, quantum potest, fovere conabitur (vide schol. prop. 13. part. III.); adeoque parasitorum vel adulatorum (horum definitiones omisi, quia nimis noti sunt) praesentiam amabunt, et generosorum, qui de ipsis, ut par est, sentiunt, fugient; q. e. d.

SCHOLIUM.

Nimis longum foret hic omnia superbiae mala enumerare, quandoquidem omnibus affectibus obnoxii sunt superbi; sed nullis minus, quam affectibus amoris et misericordiae. Sed hic minime tacendum est, quod ille etiam superbus vocetur, qui de reliquis minus justo sentit, atque adeo hoc sensu superbia definienda est, quod sit laetitia orta ex falsa opinione, quod homo se supra reliquos esse putat. Et abiectio huic superbiae contraria definienda esset tristitia orta ex falsa opinione, quod homo se infra reliquos esse credit. At hoc posito facile concipimus superbum necessario esse invidum (vide schol. prop. 55. part. III.), et eos maxime odio habere, qui maxime ob virtutes laudantur; nec facile eorum odium amore aut beneficio vinci (vide schol. prop. 41. part. III.); et eorum tantummodo praesentia delectari, qui animo ejus impotenti morem gerunt, et ex stulto insanum faciunt [73].

Abjectio quamvis superbiae sit contraria, est tamen abjectus superbo proximus. Nam, quandoquidem ejus tristitia ex eo oritur, quod suam impotentiam ex aliorum potentia seu virtute judicat, levabitur ergo ejus tristitia, hoc est laetabitur, si ejus imaginatio in alienis vitiis contemplandis occupetur, unde illud proverbium natum: solamen miseris socios habuisse malorum [74]; et contra eo magis contristabitur, quo se magis infra reliquos esse crediderit; unde fit, ut nulli magis ad invidiam sint proni, quam abjecti; et ut isti maxime hominum facta observare conentur ad carpendum magis, quam

ad eadem corrigendum, et ut tandem solam abjectionem laudent, eaque glorientur; sed ita, ut tamen abjecti videantur. Atque haec ex hoc affectu tam necessario sequuntur, quam ex natura trianguli, quod ejus tres anguli aequales sint duobus rectis; et jam dixi me hos et similes affectus malos vocare, quatenus ad solam humanam utilitatem attendo. Sed naturae leges communem naturae ordinem, cujus homo pars est, respiciunt; quod hic in transitu monere volui, ne quis putaret me hic hominum vitia et absurda facta narrare, non autem rerum naturam et proprietates demonstrare voluisse. Nam, ut in praefatione partis tertiae dixi, humanos affectus eorumque proprietates perinde considero, ac reliqua naturalia. Et sane humani affectus, si non humanam, naturae saltem potentiam et artificium non minus indicant, quam multa alia, quae admiramur, quorumque contemplatione delectamur. Sed pergo de affectibus ea notare, quae hominibus utilitatem adferunt, vel quae iisdem damnum inferunt.

PROPOSITIO LVIII.

Gloria rationi non repugnat, sed ab ea oriri potest.

Demonstratio

patet ex 30. affect. defin. et ex definitione honesti, quam vide in schol. 1. prop. 37. hujus.

Scholium.

Vana, quae dicitur, gloria est acquiescentia in se ipso, quae sola vulgi opinione fovetur; eaque cessante, cessat ipsa acquescientia, hoc est (per schol. prop. 52. hujus) summum bonum, quod unusquisque amat; unde fit, ut qui vulgi opinione gloriatur, quotidiana cura anxius nitatur, faciat, experiatur, ut famam conservet. Est namque vulgus varius et inconstans, atque adeo, nisi conservetur [75] fama, cito abolescit; imo quia omnes vulgi captare applausus cupiunt, facile unus-

quisque alterius famam reprimit; ex quo, quandoquidem de summo, quod aestimatur, bono certatur, ingens libido oritur se invicem quocunque modo opprimendi, et qui tandem victor evadit, gloriatur magis quod alteri obfuit, quam quod sibi profuit. Est igitur haec gloria, seu acquiescentia revera vana, quia nulla est.

Quae de pudore notanda sunt, colliguntur facile ex iis, quae de misericordia et poenitentia diximus. Hoc tantum addo, quod ut commiseratio, sic etiam pudor, quamvis non sit virtus, bonus tamen est, quatenus indicat homini, qui pudore suffunditur, cupiditatem inesse honeste vivendi; sicut dolor, qui eatenus bonus dicitur, quatenus indicat partem laesam nondum esse putrefactam; quare, quamvis homo, quem facti alicujus pudet, revera sit tristis, est tamen perfectior impudenti, qui nullam habet honeste vivendi cupiditatem.

Atque haec sunt, quae de affectibus laetitiae et tristitiae notare susceperam. Ad cupiditates quod attinet, hae sane bonae aut malae sunt, quatenus ex bonis aut malis affectibus oriuntur. Sed omnes revera, quatenus ex affectibus, qui passiones sunt, in nobis ingenerantur, caecae sunt (ut facile colligitur ex iis, quae in schol. prop. 44. hujus diximus), nec ullius usus essent, si homines facile duci possent, ut ex solo rationis dictamine viverent, ut jam paucis ostendam.

PROPOSITIO LIX.

Ad omnes actiones, ad quas ex affectu, qui passio est, determinamur, possumus absque eo a ratione determinari.

Demonstratio.

Ex ratione agere nihil aliud est (per prop. 3. et defin. 2. part. III.), quam ea agere, quae ex necessitate nostrae naturae in se sola consideratae, sequuntur. At tristitia eatenus mala est, quatenus hanc agendi potentiam minuit vel coërcet (per prop. 41. hujus); ergo ex hoc affectu ad nullam actionem pos-

sumus determinari, quam non possemus agere, si ratione duceremur. Praeterea laetitia eatenus tantum [76] mala est, quatenus impedit, quo minus homo ad agendum sit aptus (per prop. 44. et 44. [73] hujus); atque adeo eatenus etiam ad nullam actionem determinari possumus, quam non possemus agere, si ratione duceremur. Denique quatenus laetitia bona est, eatenus cum ratione convenit (consistit enim in eo, quod hominis agendi potentia augetur vel juvatur); nec passio est, nisi quatenus hominis agendi potentia non eo usque augetur, ut se suasque actiones adaequate concipiat (per prop. 3. part. III. cum ejus schol.). Quare si homo laetitia affectus ad tantam perfectionem duceretur, ut se suasque actiones adaequate conciperet, ad easdem actiones, ad quas jam ex affectibus, qui passiones sunt, determinatur, aptus [77], imo aptior esset. At omnes affectus ad laetitiam, tristitiam, vel cupiditatem referuntur (vide explicationem quartae aff. defin.), et cupiditas (per 1. affect. defin.) nihil aliud est, quam ipse agendi conatus; ergo ad omnes actiones, ad quas ex affectu, qui passio est, determinamur, possumus absque eo sola ratione duci; q. e. d.

Aliter.

Actio quaecunque eatenus dicitur mala, quatenus ex eo oritur, quod odio aut aliquo malo affectu affecti sumus (vide coroll. 1. prop. 45. hujus). At nulla actio, in se sola considerata, bona aut mala est (ut in praefatione hujus ostendimus), sed una eademque actio jam bona jam mala est; ergo ad eandem actionem, quae jam mala est, sive quae ex aliquo malo affectu oritur, ratione duci possumus (per prop. 19. hujus); q. e. d.

Scholium.

Explicantur haec clarius exemplo. Nempe verberandi actio, quatenus physice consideratur, et ad hoc tantum attendimus, quod homo brachium tollit, manum claudit, totumque brachium vi deorsum movet, virtus est, quae ex corporis humani fabrica concipitur. Si itaque homo, ira vel odio com-

motus, determinatur ad claudendam manum vel brachium movendum, id, ut in parte secunda ostendimus, fit, quia una eademque actio potest jungi quibuscunque rerum imaginibus; atque adeo tam ex iis imaginibus rerum, quas confuse, quam quas clare et distincte concipimus, ad unam eandemque actionem determinari possumus. Apparet itaque, quod omnis cupiditas, quae ex affectu, qui passio est, oritur, nullius esset usus, si homines ratione duci possent. Videamus jam, cur cupiditas, quae ex affectu, qui passio est, oritur, caeca a nobis appelletur.

PROPOSITIO LX.

Cupiditas, quae oritur ex laetitia vel tristitia, quae ad unam vel ad aliquot, non autem ad omnes corporis partes refertur, rationem utilitatis totius hominis non habet.

Demonstratio.

Ponatur ex. gr. corporis pars A vi alicujus causae externae ita corroborari, ut reliquis praevaleat (per prop. 6. hujus). Haec pars vires suas amittere propterea non conabitur, ut reliquae corporis partes suo fungantur officio; deberet enim vim seu potentiam habere vires suas amittendi, quod (per prop. 6. part. III.) est absurdum. Conabitur itaque illa pars, et consequenter (per prop. 7. et 12. part. III.) mens etiam, illum statum conservare; adeoque cupiditas, quae ex tali affectu laetitiae oritur, rationem totius non habet. Quod si contra supponatur pars A coërceri, ut reliquae praevaleant, eodem modo demonstratur, quod nec cupiditas, quae ex tristitia oritur, rationem totius habeat; q. e. d.

Scholium.

Cum itaque laetitia plerumque (per schol. prop. 44. hujus, ad unam corporis partem referatur, cupimus ergo plerumque nostrum esse conservare, nulla habita ratione integrae nostrae

valetudinis; ad quod accedit, quod cupiditates, quibus maxime tenemur (per coroll. prop. 9. hujus), temporis tantum praesentis, non autem futuri habent rationem.

PROPOSITIO LXI.

Cupiditas, quae ex ratione oritur, excessum habere nequit.

Demonstratio.

Cupiditas (per 1. affect. defin.), absolute considerata, est ipsa hominis essentia, quatenus quocumque modo determinata concipitur ad aliquid agendum; adeoque cupiditas, quae ex ratione oritur, hoc est (per prop. 3. part. III.), quae in nobis ingeneratur quatenus agimus, est ipsa hominis essentia seu natura, quatenus determinata concipitur ad agendum ea, quae per solam hominis essentiam adaequate concipiuntur (per defin. 2. part. III.). Si itaque haec cupiditas excessum habere posset, posset ergo humana natura, in se sola considerata, se ipsam excedere, sive plus posset quam potest, quod manifesta est contradictio: ac proinde haec cupiditas excessum habere nequit; q. e. d.

PROPOSITIO LXII.

Quatenus mens ex rationis dictamine res concipit, aeque afficitur, sive idea sit rei futurae vel praeteritae, sive praesentis.

Demonstratio.

Quicquid mens ducente ratione concipit, id omne sub eadem aeternitatis seu necessitatis specie concipit (per coroll. 2. prop. 44. part. II.), eademque certitudine afficitur (per prop. 43. part. II. et ejus schol.). Quare, sive idea sit rei futurae vel praeteritae, sive praesentis, mens eadem necessitate rem concipit, eademque certitudine afficitur; et, sive idea sit rei

futurae vel praeteritae, sive praesentis, erit nihilominus aeque vera (per prop. 41. part. II.); hoc est (per defin. 4. part. II.), habebit nihilominus semper easdem ideae adaequatae proprietates; atque adeo, quatenus mens ex rationis dictamine res concipit, eodem modo afficitur, sive idea sit rei futurae vel praeteritae, sive praesentis; q. e. d.

Scholium.

Si nos de rerum duratione adaequatam cognitionem habere, earumque existendi tempora ratione determinare possemus, eodem affectu res futuras ac praesentes contemplaremur, et bonum, quod mens ut futurum conciperet, perinde ac praesens appeteret, et consequenter bonum praesens minus pro majori bono futuro necessario negligeret, et quod in praesenti bonum esset, sed causa futuri alicujus mali, minime appeteret, ut mox demonstrabimus. Sed nos de duratione rerum (per prop. 31. part. II.) non nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus, et rerum existendi tempora (per schol. prop. 44. part. II.) sola imaginatione determinamus, quae non aeque afficitur imagine rei praesentis ac futurae; unde fit, ut vera boni et mali cognitio, quam habemus, non nisi abstracta sive universalis sit, et judicium, quod de rerum ordine et causarum nexu facimus, ut determinare possimus, quid nobis in praesenti bonum aut malum sit, sit potius imaginarium quam reale. Atque adeo mirum non est, si cupiditas, quae ex boni et mali cognitione, quatenus haec futurum prospicit, oritur, facilius rerum cupiditate, quae in praesentia suaves sunt, coërceri potest; de quo vide propositionem 16.[78] hujus partis.

PROPOSITIO LXIII.

Qui metu ducitur, et bonum, ut malum vitet, agit, is ratione non ducitur.

Demonstratio.

Omnes affectus, qui ad mentem, quatenus agit, hoc est (per prop. 3. part. III.), qui ad rationem referuntur, nulli alii

sunt, quam affectus laetitiae et cupiditatis (per prop. 59. part. III.); atque adeo (per 13. affect. defin.) qui metu ducitur, et bonum timore mali agit, is ratione non ducitur; q. e. d.

Scholium.

Superstitiosi, qui vitia exprobrare magis quam virtutes docere norunt, et qui homines non ratione ducere, sed metu ita continere student, ut malum potius fugiant quam virtutes ament, nil aliud intendunt, quam ut reliqui aeque ac ipsi fiant miseri; et ideo non mirum, si plerumque molesti et odiosi sint hominibus [79].

Corollarium.

Cupiditate, quae ex ratione oritur, bonum directe sequimur, et malum indirecte fugimus.

Demonstratio.

Nam cupiditas, quae ex ratione oritur, ex solo laetitiae affectu, quae passio non est, oriri potest (per prop. 59. part. III.), hoc est ex laetitia, quae excessum habere nequit (per prop. 61. hujus), non autem ex tristitia; ac proinde haec cupiditas (per prop. 8. hujus) ex cognitione boni, non autem mali oritur; atque adeo ex ductu rationis bonum directe appetimus, et eatenus tantum malum fugimus; q. e. d.

Scholium.

Explicatur hoc corollarium exemplo aegri et sani. Comedit aeger id, quod aversatur, timore mortis; sanus autem cibo gaudet, et vita sic melius fruitur, quam si mortem timeret, eamque directe vitare cuperet. Sic judex, qui non odio aut ira, etc. sed solo amore salutis publicae reum mortis damnat, sola ratione ducitur.

PROPOSITIO LXIV.

Cognitio mali cognitio est inadaequata.

DEMONSTRATIO.

Cognitio mali (per prop. 8. hujus) est ipsa tristitia, quatenus ejusdem sumus conscii. Tristitia autem est transitio ad minorem perfectionem (per 3. affect. defin.), quae propterea per ipsam hominis essentiam intelligi nequit (per prop. 6. et 7. part. III.); ac proinde (per defin. 2. part. III.) passio est, quae (per prop. 3. part. III.) ab ideis inadaequatis pendet; et consequenter (per prop. 29. part. II.) ejus cognitio, nempe mali cognitio, est inadaequata; q. e. d.

COROLLARIUM.

Hinc sequitur, quod si mens humana non nisi adaequatas haberet ideas, nullam mali formaret notionem.

PROPOSITIO LXV.

De duobus bonis majus, et de duobus malis minus ex rationis ductu sequemur.

DEMONSTRATIO.

Bonum, quod impedit, quo minus majore bono fruamur, est revera malum; malum enim et bonum (ut in praefat. hujus ostendimus) de rebus dicitur, quatenus easdem ad invicem comparamus; et (per eandem rationem) malum minus revera bonum est; quare (per coroll. prop. 63. hujus) [80] ex rationis ductu bonum tantum majus et malum minus appetemus seu sequemur; q. e. d.

Corollarium.

Malum minus pro majore bono ex rationis ductu sequemur, et bonum minus, quod causa est majoris mali, negligemus. Nam malum, quod hic dicitur minus, revera bonum est, et bonum contra malum; quare (per coroll. prop. 63. hujus) [81] illud appetemus, et hoc negligemus; q. e. d.

PROPOSITIO LXVI.

Bonum majus futurum prae minore praesenti, et malum praesens minus prae majore futuro [82], ex rationis ductu appetemus [83].

Demonstratio.

Si mens rei futurae adaequatam posset habere cognitionem, eodem affectu erga rem futuram ac erga praesentem afficeretur (per prop. 62. hujus); quare quatenus ad ipsam rationem attendimus, ut in hac propositione nos facere supponimus, res eadem est, sive majus bonum vel malum futurum, sive praesens supponatur; ac proinde (per prop. 65. hujus) bonum futurum majus prae minore praesenti, etc. appetemus; q. e. d.

Corollarium.

Malum praesens minus, quod est causa majoris futuri boni, ex rationis ductu appetemus; et bonum praesens minus, quod causa est majoris futuri mali, negligemus. Hoc coroll. se habet ad praeced. prop. ut coroll. prop. 65. ad ipsam prop. 65.

Scholium.

Si igitur haec cum iis conferantur, quae in hac parte usque ad propositionem 18. de affectuum viribus ostendimus, facile videbimus, quid homo, qui solo affectu seu opinione,

homini, qui ratione ducitur, intersit. Ille enim, velit nolit, ea, quae maxime ignorat, agit; hic autem nemini, nisi sibi, morem gerit, et ea tantum agit, quae in vita prima esse novit, quaeque propterea maxime cupit; et ideo illum servum, hunc autem liberum voco, de cujus ingenio et vivendi ratione pauca adhuc notare libet [84].

PROPOSITIO LXVII.

Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat; et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est [85].

DEMONSTRATIO.

Homo liber, hoc est qui ex solo rationis dictamine vivit, mortis metu non ducitur (per prop. 63. hujus), sed bonum directe cupit (per coroll. ejusdem prop.), hoc est (per prop. 24. hujus) agere, vivere, suum esse conservare ex fundamento proprium utile quaerendi; atque adeo nihil minus quam de morte cogitat, sed ejus sapientia vitae est meditatio; q. e. d.

PROPOSITIO LXVIII.

Si homines liberi nascerentur, nullum boni et mali formarent conceptum, quamdiu liberi essent [86].

DEMONSTRATIO.

Illum liberum esse dixi, qui sola ducitur ratione; qui itaque liber nascitur, et liber manet, non nisi adaequatas ideas habet; ac proinde mali conceptum habet nullum (per coroll. prop. 64. hujus), et consequenter (nam bonum et malum correlata sunt) neque boni; q. e. d.

SCHOLIUM.

Hujus propositionis hypothesin falsam esse nec posse concipi, nisi quatenus ad solam naturam humanam, seu po-

tius ad Deum attendimus, non quatenus infinitus, sed quatenus tantummodo causa est, cur homo existat, patet ex 4. propositione hujus partis. Atque hoc, et alia quae jam demonstravimus, videntur a Mose significari in illa primi hominis historia [87]. In ea enim nulla alia Dei potentia concipitur, quam illa, qua hominem creavit, hoc est potentia, qua hominis solummodo utilitati consuluit; atque eatenus narratur, quod Deus homini libero prohibuerit, ne de arbore cognitionis boni et mali comederet, et quod, simulac de ea comederet, statim mortem metueret potius quam vivere cuperet. Deinde, quod inventa ab homine uxore, quae cum sua natura prorsus conveniebat, cognovit nihil posse in natura dari, quod ipsi posset illa esse utilius; sed quod, postquam bruta sibi similia esse credidit, statim eorum affectus imitari inceperit (vide prop. 27. part. III.), et libertatem suam ammittere; quam Patriarchae postea recuperaverunt, ducti Spiritu Christi, hoc est Dei idea, a qua sola pendet, ut homo liber sit, et ut bonum, quod sibi cupit, reliquis hominibus cupiat, ut supra (per prop. 37. hujus) demonstravimus [88].

PROPOSITIO LXIX.

Hominis liberi virtus aeque magna cernitur in declinandis quam in superandis periculis.

Demonstratio.

Affectus coërceri nec tolli potest, nisi affectu contrario, et fortiore affectu coërcendo (per prop. 7. [89] hujus). At caeca audacia et metus affectus sunt, qui aeque magni possunt concipi (per prop. 5. et 3. hujus): ergo aeque magna animi virtus, seu fortitudo (hujus definitionem vide in schol. prop. 59. part. III.) requiritur ad audaciam, quam ad metum coërcendum; hoc est (per defin. 40. et 41. affect.), homo liber eadem animi virtute pericula declinat, qua eadem superare tentat; q. e. d.

COROLLARIUM.

Homini igitur libero aeque magnae animositati fuga in tempore, ac pugna ducitur: sive homo liber eadem animositate, seu animi praesentia, qua certamen, fugam eligit.

SCHOLIUM.

Quid animositas sit, vel quid per ipsam intelligam, in scholio prop. 59. part. III. explicui. Per periculum autem id omne intelligo, quod potest esse causa alicujus mali, nempe tristitiae, odii, discordiae, etc.

PROPOSITIO LXX.

Homo liber, qui inter ignaros [90] vivit, eorum, quantum potest, beneficia declinare studet [91].

DEMONSTRATIO.

Unusquisque ex suo ingenio judicat, quid bonum sit (vide schol. prop. 39. part. III.); ignarus igitur, qui in aliquem beneficium contulit, id ex suo ingenio aestimabit, et si minoris ab eo, cui datum est, aestimari videt, contristabitur (per prop. 42. part. III.). At homo liber reliquos homines amicitia sibi jungere (per prop. 37. hujus), nec paria hominibus beneficia ex eorum affectu referre, sed se et reliquos libero rationis judicio ducere, et ea tantum agere studet, quae ipse prima esse novit: ergo homo liber, ne ignaris odio sit, et ne eorum appetitui, sed soli rationi obsequatur, eorum beneficia, quantum potest, declinare conabitur; q. e. d.

SCHOLIUM.

Dico quantum potest. Nam, quamvis homines ignari sint, sunt tamen homines, qui in necessitatibus humanum

auxilium, quo nullum praestabilius est, adferre queunt; atque adeo saepe fit, ut necesse sit ab iisdem beneficium accipere, et consequenter iisdem contra ex eorum ingenio congratulari; ad quod accedit, quod etiam in declinandis beneficiis cautio esse debet, ne videamur eosdem contemnere, vel prae avaritia remunerationem timere, atque ita dum eorum odium fugimus, eo ipso in eorum offensionem incurramus. Quare in declinandis beneficiis ratio utilis et honesti habenda est [92].

PROPOSITIO LXXI.

Soli homines liberi erga se invicem gratissimi sunt.

Demonstratio.

Soli homines liberi sibi invicem utilissimi sunt, et maxima amicitiae necessitudine invicem junguntur (per prop. 35. hujus, et 1. ejus coroll.), parique amoris studio sibi invicem benefacere conantur (per prop. 37. hujus); adeoque (per 34. affect. defin.) soli homines liberi erga se invicem gratissimi sunt; q. e. d.

Scholium.

Gratia, quam homines, qui caeca cupiditate ducuntur, invicem habent, mercatura seu aucupium [93] potius, quam gratia plerumque est. Porro ingratitudo affectus non est. Est tamen ingratitudo turpis, quia plerumque hominem nimio odio, ira, vel superbia, vel avaritia etc. affectum esse indicat. Nam qui prae stultitia dona compensare nescit, ingratus non est, et multo minus ille, qui donis non movetur meretricis, ut ipsius libidini inserviat, nec furis, ut ipsius furta celet, vel alterius similis. Nam hic contra animum habere constantem ostendit, qui scilicet se nullis donis ad suam vel communem perniciem patitur corrumpi.

PROPOSITIO LXXII.

Homo liber nunquam dolo malo, sed semper cum fide agit.

Demonstratio.

Si liber homo quicquam dolo malo, quatenus liber est, ageret, id ex dictamine rationis ageret (nam eatenus tantum liber a nobis appellatur): atque adeo dolo malo agere virtus esset (per prop. 24. hujus), et consequenter (per eandem prop.) unicuique ad suum esse conservandum consultius esset dolo malo agere; hoc est (ut per se notum), hominibus consultius esset verbis solummodo convenire, re autem invicem esse contrarios; quod (per coroll. prop. 31. hujus) est absurdum. Ergo homo liber etc.; q. e. d.

Scholium.

Si jam quaeratur, quid si homo se perfidia a praesenti mortis periculo posset liberare, an non ratio suum esse conservandi omnino suadet, ut perfidus sit? Respondebitur eodem modo, quod si ratio id suadeat, suadet ergo id omnibus hominibus, atque adeo ratio omnino suadet hominibus, ne nisi dolo malo paciscantur [94], vires conjungere et jura habere communia, hoc est, ne revera jura habeant communia; quod est absurdum.

PROPOSITIO LXXIII.

Homo, qui ratione ducitur, magis in civitate, ubi ex communi decreto vivit, quam in solitudine, ubi sibi soli obtemperat, liber est.

Demonstratio.

Homo, qui ratione ducitur, non ducitur metu ad obtemperandum (per prop. 63. hujus); sed, quatenus suum esse ex

rationis dictamine conservare conatur, hoc est (per schol. prop. 66. hujus) quatenus libere vivere conatur, communis vitae et utilitatis rationem tenere (per prop. 37. hujus), et consequenter (ut in schol. 2. prop. 37. hujus ostendimus) ex communi civitatis decreto vivere cupit. Cupit ergo homo, qui ratione ducitur, ut liberius vivat, communia civitatis jura tenere; q. e. d.

Scholium.

Haec et similia, quae de vera hominis libertate ostendimus, ad fortitudinem, hoc est (per schol. prop. 59. part. III.) ad animositatem et generositatem referuntur. Nec operae pretium duco omnes fortitudinis proprietates hic separatim demonstrare, et multo minus, quod vir fortis neminem odio habeat, nemini irascatur, invideat, indignetur, neminem despiciat, minimeque superbiat. Nam haec, et omnia, quae ad veram vitam et religionem spectant, facile ex propositione 37. et 46. hujus partis convincuntur; nempe quod odium amore contra vincendum sit, et quod unusquisque, qui ratione ducitur, bonum, quod sibi appetit, reliquis etiam ut sit, cupiat. Ad quod accedit id, quod in scholio propositionis 50. hujus partis, et aliis in locis notavimus: quod scilicet vir fortis hoc apprime consideret, nempe quod omnia ex necessitate divinae naturae sequantur, ac proinde quicquid molestum et malum esse cogitat, et quicquid praeterea impium, horrendum, injustum et turpe videtur, ex eo oritur, quod res ipsas perturbate, mutilate, et confuse concipit; et hac de causa apprime conatur res, ut in se sunt, concipere, et verae cognitionis impedimenta amovere, ut sunt odium, ira, invidia, irrisio, superbia, et reliqua hujusmodi, quae in praecedentibus notavimus; atque adeo, quantum potest, conatur, ut diximus, bene agere et laetari. Quousque autem humana virtus ad haec consequenda se extendat, et quid possit, in sequenti parte demonstrabo.

APPENDIX.

Quae in hac parte de recta vivendi ratione tradidi, non sunt ita disposita, ut uno aspectu videri possint, sed disperse a me demonstrata sunt, prout scilicet unum ex alio facilius deducere potuerim. Eadem igitur hic recolligere et ad summa capita redigere proposui.

CAPUT I.

Omnes nostri conatus, seu cupiditates, ex necessitate nostrae naturae ita sequuntur, ut vel per ipsam solam, tanquam per proximam suam causam, possint intelligi, vel quatenus naturae sumus pars, quae per se, absque aliis individuis, non potest adaequate concipi.

CAPUT II.

Cupiditates, quae ex nostra natura ita sequuntur, ut per ipsam solam possint intelligi, sunt illae, quae ad mentem referuntur, quatenus haec ideis adaequatis constare concipitur; reliquae vero cupiditates ad mentem non referuntur, nisi quatenus res inadaequate concipit, et quarum vis et incrementum non humana, sed rerum, quae extra nos sunt, potentia definiri debet; et ideo illae recte actiones, hae autem passiones vocantur; illae namque nostram potentiam semper indicant, et hae contra nostram impotentiam et mutilatam cognitionem [95].

CAPUT III.

Nostrae actiones, hoc est cupiditates illae, quae hominis potentia seu ratione definiuntur, semper bonae sunt, reliquae autem tam bonae quam malae possunt esse.

CAPUT IV.

In vita itaque apprime utile est intellectum, seu rationem, quantum possumus, perficere, et in hoc uno summa hominis felicitas seu beatitudo consistit; quippe beatitudo nihil aliud est, quam ipsa animi acquiescentia, quae ex Dei intuitiva cognitione oritur: at intellectum perficere nihil etiam aliud est, quam Deum, Deique attributa et actiones, quae ex ipsius naturae necessitate consequuntur, intelligere. Quare hominis, qui ratione ducitur, finis ultimus, hoc est summa cupiditas, qua reliquas omnes moderari studet, est illa, qua fertur ad se, resque omnes, quae sub ipsius intelligentiam cadere possunt, adaequate concipiendum.

CAPUT V.

Nulla igitur vita rationalis [96] est sine intelligentia; et res eatenus tantum bonae sunt, quatenus hominem juvant, ut mentis vita fruatur, quae intelligentia definitur. Quae autem contra impediunt, quo minus homo rationem perficere et rationem perficere et rationali vita frui possit, eas solummodo malas esse dicimus.

CAPUT VI.

Sed quia omnia illa, quorum homo efficiens est causa, necessario bona sunt, nihil ergo mali homini evenire potest, nisi a causis externis; nempe quatenus pars est totius naturae, cujus legibus humana natura obtemperare, et cui infinitis modis pene sese accommodare cogitur [97].

CAPUT VII.

Nec fieri potest ut homo non sit naturae pars, et communem ejus ordinem non sequatur; sed si inter talia individua versetur, quae cum ipsius hominis natura conveniunt,

eo ipso hominis agendi potentia juvabitur et fovebitur. At si contra inter talia sit, quae cum ipsius natura minime conveniunt, vix absque magna ipsius mutatione iisdem sese accommodare poterit.

CAPUT VIII.

Quicquid in rerum natura datur, quod judicamus malum esse, sive posse impedire, quo minus existere et vita rationali frui queamus, id a nobis removere ea via, quae securior videtur, licet; et quicquid contra datur, quod judicamus bonum sive utile esse ad nostrum esse conservandum, et vita rationali fruendum, id ad nostrum usum capere, et eo quocunque modo uti nobis licet; et absolute id unicuique summo naturae jure facere licet, quod ad ipsius utilitatem conferre judicat.

CAPUT IX.

Nihil magis cum natura alicujus rei convenire potest, quam reliqua ejusdem speciei individua; adeoque (per caput 7.) nihil homini ad suum esse conservandum, et vita rationali fruendum utilius datur quam homo, qui ratione ducitur. Deinde, quia inter res singulares nihil novimus, quod homine, qui ratione ducitur, sit praestantius, nulla ergo re magis potest unusquisque ostendere, quantum arte et ingenio valeat, quam in hominibus ita educandis, ut tandem ex proprio rationis imperio vivant.

CAPUT X.

Quatenus homines invidia aut aliquo odii affectu in se invicem feruntur, eatenus invicem contrarii sunt, et consequenter eo magis timendi, quo plus possunt quam reliqua naturae individua.

CAPUT XI.

Animi tamen non armis, sed amore et generositate vincuntur.

CAPUT XII.

Hominibus apprime utile est consuetudines jungere, seseque iis vinculis astringere, quibus aptius de se omnibus unum efficiant, et absolute ea agere, quae firmandis amicitiis inserviunt.

CAPUT XIII.

Sed ad haec ars et vigilantia requiritur. Sunt enim homines varii (nam rari sunt, qui ex rationis praescripto vivunt), et tamen plerumque invidi, et magis ad vindictam quam ad misericordiam proclives. Unumquemque igitur ex ipsius ingenio ferre et sese continere, ne eorum affectus imitemur [98], singularis animi potentiae opus est. At qui contra homines carpere, et vitia potius exprobrare quam virtutes docere, et hominum animos non firmare sed frangere norunt, ii et sibi et reliquis molesti sunt; unde multi, prae nimia scilicet animi impatientia, falsoque religionis studio, inter bruta potius quam inter homines vivere maluerunt [99]; ut pueri vel adolescentes, qui parentum jurgia aequo animo ferre nequeunt, militatum confugiunt [100], et incommoda belli et imperium tyrannidis prae domesticis commodis et paternis admonitionibus eligunt, et quidvis oneris sibi imponi patiuntur, dummodo parentes ulciscantur.

CAPUT XIV.

Quamvis igitur homines omnia plerumque ex sua libidine moderentur [101], ex eorum tamen communi societate multo plura commoda quam damna sequuntur. Quare satius est eorum injurias aequo animo ferre, et studium iis adhibere, quae concordiae et amicitiae conciliandae inserviunt.

CAPUT XV.

Quae concordiam gignunt sunt illa, quae ad justitiam, aequitatem et honestatem referuntur. Nam homines praeter

id, quod injustum et iniquum est, etiam aegre ferunt, quod turpe habetur, sive quod aliquis receptos civitatis mores aspernatur. Amori autem conciliando illa apprime necessaria sunt, quae ad religionem et pietatem spectant. De quibus vide schol. 1. et 2. prop. 37. et schol. prop. 46. et schol. prop. 73. part. IV.

CAPUT XVI.

Solet praeterea concordia ex metu plerumque gigni, sed sine fide. Adde, quod metus ex animi impotentia oritur, et propterea ad rationis usum non pertinet; ut nec commiseratio, quamvis pietatis speciem prae se ferre videatur.

CAPUT XVII.

Vincuntur praeterea homines etiam largitate, praecipue ii, qui non habent unde comparare possint illa, quae ad vitam sustentandam necessaria sunt. Attamen unicuique indigenti auxilium ferre, vires et utilitatem viri privati longe superat. Divitiae namque viri privati longe impares sunt ad id suppeditandum. Unius praeterea viri facultas ingenii [102] limitatior est, quam ut omnes sibi possit amicitia jungere; quare pauperum cura integrae societati incumbit, et ad communem tantum utilitatem spectat.

CAPUT XVIII.

In beneficiis accipiendis et gratia referenda alia prorsus debet esse cura, de qua vide schol. prop. 70. et schol. prop. 71. part. IV.

CAPUT XIX.

Amor praeterea meretricius, hoc est generandi libido, quae ex forma oritur, et absolute omnis amor, qui aliam causam praeter animi libertatem agnoscit, facile in odium

transit; nisi, quod pejus est, species delirii sit, atque tum magis discordia, quam concordia [103] fovetur. Vid. schol. prop. 31. part. III. [104].

CAPUT XX.

Ad matrimonium quod attinet, certum est ipsum cum ratione convenire, si cupiditas miscendi corpora non ex sola forma, sed etiam ex amore liberos procreandi et sapienter educandi ingeneretur; et praeterea, si utriusque, viri scilicet et foeminae, amor non solam formam, sed animi praecipue libertatem pro causa habeat.

CAPUT XXI.

Gignit praeterea adulatio concordiam; sed foedo servitutis crimine, vel perfidia; nulli quippe magis adulatione capiuntur quam superbi, qui primi esse volunt, nec sunt.

CAPUT XXII.

Abjectioni falsa pietatis et religionis species inest. Et quamvis abjecto superbiae sit contraria, est tamen abjectus superbo proximus. Vide schol. prop. 57. part. IV.

CAPUT XXIII.

Confert praeterea concordiae pudor in iis tantum, quae celari non possunt. Deinde, quia ipse pudor species est tristitiae, ad rationis usum non spectat.

CAPUT XXIV.

Caeteri tristitiae erga homines affectus directe justitiae, aequitati, honestati, pietati et religioni opponuntur; et, quamvis indignatio aequitatis speciem prae se ferre videatur, ibi tamen sine lege vivitur, ubi unicuique de factis alterius judicium ferre, et suum vel alterius jus vindicare licet.

CAPUT XXV.

Modestia, hoc est cupiditas hominibus placendi, quae ex ratione determinatur, ad pietatem (ut in schol. 1. prop. 37. part. IV. diximus) refertur. Sed, si ex affectu oriatur, ambitio est, sive cupiditas, qua homines falsa pietatis imagine plerumque discordias et seditiones concitant. Nam qui reliquos consilio aut re juvare cupit, ut simul summo fruantur bono, is apprime studebit eorum sibi amorem conciliare; non autem eos in admirationem traducere, ut disciplina ex ipso habeat vocabulum [105], nec ullas absolute invidiae causas dare. In communibus deinde colloquiis cavebit hominum vitia referre, et de humana impotentia non nisi parce loqui curabit: at largiter de humana virtute seu potentia, et qua via possit perfici; ut sic homines, non ex metu aut aversione, sed solo laetitiae affectu moti, ex rationis praescripto, quantum in se est, conentur vivere [106].

CAPUT XXVI.

Praeter homines nihil singulare in natura novimus, cujus mente gaudere, et quod nobis amicitia aut aliquo consuetudinis genere jungere possumus; adeoque quicquid in rerum natura extra homines datur, id nostrae utilitatis ratio conservare non postulat, sed pro ejus vario usu conservare, destruere, vel quocunque modo ad nostrum usum adaptare nos docet.

CAPUT XXVII.

Utilitas, quam ex rebus, quae extra nos sunt, capimus, est, praeter experientiam et cognitionem, quam acquirimus ex eo, quod easdem observamus, et ex his formis in alias mutamus, praecipua corporis conservatio; et hac ratione res illae imprimis utiles sunt, quae corpus ita alere et nutrire

possunt, ut ejus omnes partes officio suo recte fungi queant. Nam quo corpus aptius est, ut pluribus modis possit affici, et corpora externa plurimis modis afficere, eo mens ad cogitandum est aptior (vide prop. 38. et 39. part. IV.). At hujus notae perpauca in natura esse videntur; quare ad corpus, ut requiritur, nutriendum, necesse est multis naturae diversae alimentis uti. Quippe humanum corpus ex plurimis diversae naturae partibus componitur, quae continuo alimento indigent, et vario, ut totum corpus ad omnia, quae ex ipsius natura sequi possunt, aeque aptum sit, et consequenter ut mens etiam aeque apta sit ad plura concipiendum.

CAPUT XXVIII.

Ad haec autem comparandum vix uniuscujusque vires sufficerent, nisi homines operas mutuas traderent [107]. Verum omnium rerum compendium pecunia attulit, unde factum, ut ejus imago mente vulgi maxime occupare soleat; quia vix ullam laetitiae speciem imaginari possunt, nisi concomitante nummorum idea, tanquam causa.

CAPUT XXIX.

Sed hoc vitium eorum tantum est, qui non ex indigentia, nec propter necessitates nummos quaerunt, sed quia lucri artes didicerunt, quibus se magnifice efferunt [108]. Caeterum corpus ex consuetudine pascunt, sed parce, quia tantum de suis bonis se perdere credunt, quantum sui corporis conservationi impendunt. At qui verum nummorum usum norunt, et divitiarum modum ex sola indigentia moderantur, paucis contenti vivunt.

CAPUT XXX.

Cum igitur res illae sint bonae, quae corporis partes juvant, ut suo officio fungantur, et laetitia in eo consistat, quod hominis potentia, quatenus mente et corpore constat, juvatur

vel augetur; sunt ergo illa omnia, quae laetitiam afferunt, bona. Attamen, quoniam contra non eum in finem res agunt, ut nos laetitia afficiant, nec earum agendi potentia ex nostra utilitate temperatur, et denique quoniam laetitia plerumque ad unam corporis partem potissimum refertur; habent ergo plerumque laetitiae affectus (nisi ratio et vigilantia adsit), et consequenter cupiditates etiam, quae ex iisdem generantur, excessum; ad quod accedit, quod ex affectu id primum habeamus, quod in praesenti suave est, nec futura aequali animi affectu aestimare possumus. Vide schol. prop. 44. et schol. prop. 60. part. IV. [109].

CAPUT. XXXI.

At superstitio id contra videtur statuere bonum esse, quod tristitiam, et id contra malum, quod laetitiam affert. Sed, ut jam diximus (vide schol. prop. 45. part. IV.), nemo, nisi invidus, mea impotentia et incommodo delectatur. Nam quo majori laetitia afficimur, eo ad majorem perfectionem transimus, et consequenter eo magis de natura divina participamus; nec laetitia unquam mala esse potest, quam nostrae utilitatis vera ratio moderatur. At qui contra metu dicitur, et bonum, ut malum vitet, agit, is ratione non ducitur.

CAPUT XXXII.

Sed humana potentia admodum limitata est, et a potentia causarum externarum infinite superatur; atque adeo potestatem absolutam non habemus res, quae extra nos sunt, ad nostrum usum aptandi. Attamen ea, quae nobis eveniunt contra id, quod nostrae utilitatis ratio postulat, aequo animo feremus, si consci simus nos functos nostro officio fuisse, et potentiam, quam habemus, non potuisse se eo usque extendere, ut eadem vitare possemus, nosque partem totius naturae esse, cujus ordinem sequimur. Quod si clare et distincte intelligamus, pars illa nostri, quae intelligentia definitur, hoc

est pars melior nostri, in eo plane acquiescet, et in ea acquiescentia perseverare conabitur. Nam, quatenus intelligimus, nihil appetere nisi id, quod necessarium est, nec absolute, nisi in veris, acquiescere possumus; adeoque quatenus haec recte intelligimus, eatenus conatus melioris partis nostri cum ordine totius naturae convenit [110].

Finis Quartae Partis.

ETHICES

PARS QUINTA,

DE POTENTIA INTELLECTUS, SEU DE LIBERTATE HUMANA.

PRAEFATIO.

Transeo tandem ad alteram ethices partem, quae est de modo sive via, quae ad libertatem ducit. In hac ergo de potentia rationis agam, ostendens, quid ipsa ratio in affectus possit, et deinde, quid mentis libertas seu beatitudo sit; ex quibus videbimus, quantum sapiens potior sit ignaro. Quomodo autem et qua via debeat intellectus perfici, et qua deinde arte corpus sit curandum, ut possit suo officio recte fungi, huc non pertinet; hoc enim ad medicinam, illud autem ad logicam spectat. Hic igitur, ut dixi, de sola mentis seu rationis potentia agam, et ante omnia quantum et quale imperium in affectus habeat ad eosdem coërcendum et moderandum, ostendam. Nam nos in ipsos imperium absolutum non habere jam supra demonstravimus. Stoici tamen putarunt eosdem a nostra voluntate absolute pendere, nosque iis absolute imperare posse. Attamen ab experientia reclamante, non vero ex suis principiis, coacti sunt fateri usum et studium non parvum requiri ad eosdem coërcendum et moderandum; quod quidam exemplo duorum canum (si recte memini), unius scilicet domestici, alterius venatici, conatus est ostendere; nempe quia usu efficere tandem potuit, ut domesticus venari, venaticus contra a leporibus sectandis abstinere assuesceret[1]. Huic opinioni non parum favet Cartesius. Nam statuit animam seu mentem unitam praecipue esse cuidam parti cerebri,

glandulae scilicet pineali dictae, cujus ope mens motus omnes, qui in corpore excitantur, et objecta externa sentit, quamque mens eo solo, quod vult, varie movere potest. Hanc glandulam in medio cerebri ita suspensam esse statuit, ut minimo spirituum animalium motu possit moveri[2]. Deinde statuit, quod haec glans tot variis modis in medio cerebro suspendatur, quot variis modis spiritus animales in eandem impingunt, et quod praeterea tot varia vestigia in eadem imprimantur, quot varia objecta externa ipsos spiritus animales versus eandem propellunt; unde fit, ut si glans postea ab animae voluntate, illam diversimode movente, hoc aut illo modo suspendatur, quo semel fuit suspensa a spiritibus, hoc aut illo modo agitatis, tum ipsa glans ipsos spiritus animales eodem modo propellet et determinabit, ac antea a simili glandulae suspensione repulsi fuerant. Praeterea statuit unamquamque mentis voluntatem natura esse unitam certo cuidam glandis motui. Ex. gr., si quis voluntatem habet objectum remotum intuendi, haec voluntas efficiet, ut pupilla dilatetur; sed si de sola dilatanda pupilla cogitet, nihil proderit ejus rei habere voluntatem, quia natura non junxit motum glandis, qui inservit impellendis spiritibus versus nervum opticum modo conveniente dilatandae vel contrahendae pupillae, cum voluntate eandem dilatandi vel contrahendi, sed demum cum voluntate intuendi objecta remota vel proxima. Denique statuit, quod, etsi unusquisque motus hujus glandulae videatur connexus esse per naturam singulis ex nostris cogitationibus ab initio nostrae vitae, aliis tamen per habitum possunt jungi; quod probare conatur art. 50. part. I. *De pass. animae*. Ex his concludit nullam esse tam imbecillem animam, quae non possit, cum bene dirigitur, acquirere potestatem absolutam in suas passiones. Nam hae, ut ab eo definiuntur, sunt perceptiones, aut sensus, aut commotiones animae, quae ad eam speciatim referuntur, quaeque, NB.[3], producuntur, conservantur, et corroborantur, per aliquem motum spirituum (vide art. 27. part. I. *Pass. anim.*). At quandoquidem cuilibet voluntati possumus jungere motum quemcunque glandis, et consequenter spirituum; et determinatio voluntatis a sola nostra potestate pendet; si igitur nostram voluntatem certis et firmis judiciis, secundum quae nostrae vitae actiones dirigere volumus, determinemus, et motus passionum, quas habere volumus, hisce judiciis jungamus, imperium acquiremus absolutum in nostras passiones. Haec est clarissimi hujus viri sententia (quantum ex ipsius verbis conjicio)

quam ego vix credidissem a tanto viro prolatam esse, si minus acuta fuisset. Profecto mirari satis non possum, quod vir philosophus, qui firmiter statuerat nihil deducere, nisi ex principiis per se notis, et nihil affirmare, nisi quod clare et distincte perciperet, et qui toties Scholasticos reprehenderat, quod per occultas qualitates res obscuras voluerint explicare, hypothesin sumat omni occulta qualitate occultiorem. Quid, quaeso, per mentis et corporis unionem intelligit? quem, inquam, clarum et distinctum conceptum habet cogitationis arctissime unitae cuidam quantitatis portiunculae? Vellem sane, ut hanc unionem per proximam suam causam explicuisset. Sed ille mentem a corpore adeo distinctam conceperat, ut nec hujus unionis, nec ipsius mentis ullam singularem causam assignare potuerit, sed necesse ipsi fuerit ad causam totius universi, hoc est ad Deum, recurrere[1]. Deinde pervelim scire, quot motus gradus potest glandulae isti pineali mens tribuere, et quanta cum vi eandem suspensam tenere potest. Nam nescio an haec glans tardius vel celerius a mente circumagatur, quam a spiritibus animalibus, et an motus passionum, quos firmis judiciis arcte junximus, non possint ab iisdem iterum a causis corporeis disjungi; ex quo sequeretur, ut, quamvis mens firmiter proposuerit contra pericula ire, atque huic decreto motus audaciae junxerit, viso tamen periculo glans ita suspendatur, ut mens non nisi de fuga possit cogitare; et sane, cum nulla detur ratio voluntatis ad motum, nulla etiam datur comparatio inter mentis et corporis potentiam seu vires; et consequenter hujus vires nequaquam viribus illius determinari possunt. His adde, quod nec haec glans ita in medio cerebro sita reperiatur, ut tam facile totque modis circumagi possit, et quod non omnes nervi ad cavitates usque cerebri protendantur. Denique omnia, quae de voluntate ejusque libertate asserit, omitto, quandoquidem haec falsa esse satis superque ostenderim. Igitur quia mentis potentia, ut supra ostendi, sola intelligentia definitur, affectuum remedia, quae omnes experiri quidem, sed non accurate observare nec distincte videre credo, sola mentis cognitione determinabimus, et ex eadem illa omnia, quae ad ipsius beatitudinem spectant, deducemus.

AXIOMATA.

1. Si in eodem subjecto duae contrariae actiones excitentur, debebit necessario vel in utraque, vel in una sola mutatio fieri, donec desinant contrariae esse.

2. Effectus potentia definitur potentia ipsius causae, quatenus ejus essentia per ipsius causae essentiam explicatur, vel definitur.

Patet hoc axioma ex prop. 7. part. III.

PROPOSITIO I.

Prout cogitationes rerumque ideae ordinantur et concatenantur in mente, ita corporis affectiones, seu rerum imagines, ad amussim ordinantur et concatenantur in corpore [5].

Demonstratio.

Ordo et connexio idearum idem est (per prop. 7. part. II.), ac ordo et connexio rerum; et vice versa ordo et connexio rerum idem est (per coroll. prop. 6. et 7. part. II.), ac ordo et connexio idearum. Quare, sicuti ordo et connexio idearum in mente fit secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis (per prop. 18. part. II.), sic vice versa (per prop. 2. part. III.) ordo et connexio affectionum corporis fit, prout cogitationes rerumque ideae ordinantur et concatenantur in mente; q. e. d.

PROPOSITIO II.

Si animi commotionem seu affectum a causae externae cogitatione amoveamus, et aliis jungamus cogitationibus, tum amor seu odium erga causam externam, ut et animi fluctuationes, quae ex his affectibus oriuntur, destruentur.

Demonstratio.

Id enim, quod formam amoris vel odii constituit, est laetitia vel tristitia, concomitante idea causae externae (per

defin. 6. et 7. affect.); hac igitur sublata, amoris vel odii forma simul tollitur; adeoque hi affectus, et qui ex his oriuntur, destruuntur; q. e. d.

PROPOSITIO III.

Affectus, qui passio est, desinit esse passio, simulatque ejus claram et distinctam formamus ideam.

Demomstratio.

Affectus, qui passio est, idea est confusa (per gener. affect. defin.). Si itaque ipsius affectus claram et distinctam formemus ideam, haec idea ab ipso affectu, quatenus ad solam mentem refertur, non nisi ratione distinguetur (per prop. 21.[6] part. II. cum ejusdem schol.); adeoque (per prop. 3. part. III.) affectus desinet esse passio; q. e. d.

Corollarium.

Affectus igitur eo magis in nostra potestate est, et mens ab eo minus patitur, quo nobis est notior.

PROPOSITIO IV.

Nulla est corporis affectio, cujus aliquem clarum et distinctum non possumus formare conceptum.

Demonstratio.

Quae omnibus communia sunt, non possunt concipi nisi adaequate (per prop. 38. part. II.); adeoque (per prop. 12. et lemma 2., quod habetur post schol. prop. 13. part. II.) nulla est corporis affectio, cujus aliquem clarum et distinctum non possumus formare conceptum; q. e. d.

Corollarium.

Hinc sequitur nullum esse affectum, cujus non possumus aliquem clarum et distinctum formare conceptum. Est namque affectus corporis affectionis idea (per gen. affect. defin.), quae propterea (per prop. praec.) aliquem clarum et distinctum involvere debet conceptum.

Scholium.

Quandoquidem nihil datur, ex quo aliquis affectus non sequatur (per prop. 36. part. I.), et quicquid ex idea, quae in nobis est adaequata, sequitur, id omne clare et distincte intelligimus (per prop. 40. part. II.); hinc sequitur unumquemque potestatem habere se suosque affectus, si non absolute, ex parte saltem clare et distincte intelligendi, et consequenter efficiendi, ut ab iisdem minus patiatur. Huic igitur rei praecipue danda est opera, ut unumquemque affectum, quantum fieri potest, clare et distincte cognoscamus; ut sic mens ex affectu ad illa cogitandum determinetur, quae clare et distincte percipit, et in quibus plane acquiescit; atque adeo, ut ipse affectus a cogitatione causae externae separetur, et veris jungatur cogitationibus; ex quo fiet, ut non tantum amor, odium, etc. destruantur (per prop. 2. hujus), sed ut etiam appetitus seu cupiditates, quae ex tali affectu oriri solent, excessum habere nequeant (per prop. 61. [7] part. IV.). Nam apprime notandum est unum eundemque esse appetitum, per quem homo tam agere quam pati dicitur. Ex. gr. cum natura humana ita comparatum esse ostendimus, ut unusquisque appetat, ut reliqui ex ipsius ingenio vivant (vide schol. [8] prop. 31. part. III.); qui quidem appetitus in homine, qui ratione non ducitur, passio est, quae ambitio vocatur, nec multum a superbia discrepat; et contra in homine, qui ex rationis dictamine vivit, actio seu virtus est, quae pietas appellatur (vide schol. 1. prop. 37. part. IV., et 2. demonstrat. ejusdem prop.). Et hoc modo omnes appetitus seu cupiditates eatenus tantum

passiones sunt, quatenus ex ideis inadaequatis oriuntur; atque eaedem virtuti accensentur, quando ab ideis adaequatis excitantur vel generantur. Nam omnes cupiditates, quibus ad aliquid agendum determinamur, tam oriri possunt ab adaequatis, quam ab inadaequatis ideis (vide prop. 59. part. IV.). Atque hoc (ut eo, unde digressus sum, revertar) affectuum remedio, quod scilicet in eorum vera cognitione consistit, nullum praestantius aliud, quod a nostra potestate pendeat, excogitari potest, quandoquidem nulla alia mentis potentia datur, quam cogitandi et adaequatas ideas formandi, ut supra (per prop. 3. part. III.) ostendimus.

PROPOSITIO V.

Affectus erga rem, quam simpliciter, et non ut necessariam, neque ut possibilem, neque ut contingentem imaginamur, caeteris paribus, omnium est maximus.

Demonstratio.

Affectus erga rem, quam liberam esse imaginamur, major est quam erga necessariam (per prop. 49. part. III.), et consequenter adhuc major quam erga illam, quam ut possibilem vel contingentem imaginamur (per prop. 11. part. IV.). At rem aliquam ut liberam imaginari nihil aliud esse potest, quam quod rem simpliciter imaginamur, dum causas, a quibus ipsa ad agendum determinata fuit, ignoramus (per illa, quae in schol. prop. 35. part. II. ostendimus); ergo affectus erga rem, quam simpliciter imaginamur, caeteris paribus, major est, quam erga necessariam, possibilem, vel contingentem, et consequenter maximus; q. e. d.

PROPOSITIO VI.

Quatenus mens res omnes ut necessarias intelligit, eatenus majorem in affectus potentiam habet, seu minus ab iisdem patitur.

Demonstratio.

Mens res omnes necessarias esse intelligit (per prop. 29. part. I.), et infinitō causarum nexu determinari ad existendum et operandum (per prop. 28. part. I.); adeoque (per prop. praec.) eatenus efficit, ut ab affectibus, qui ex iis oriuntur, minus patiatur, et (per prop. 48. part. III.) minus erga ipsas afficiatur; q. e. d.

Scholium.

Quo haec cognitio, quod scilicet res necessariae sint, magis circa res singulares, quas distinctius et magis vivide imaginamur, versatur, eo haec mentis in affectus potentia major est; quod ipsa etiam experientia testatur. Videmus enim tristitiam boni alicujus, quod periit, mitigari, simulac homo, qui id perdidit, considerat bonum illud servari nulla ratione potuisse. Sic etiam videmus, quod nemo miseretur infantis, propterea quod nescit loqui, ambulare, ratiocinari, et quod denique tot annos quasi sui inscius vivat. At si plerique adulti, et unus aut alter infans nascerentur, tum unumquemque misereret infantum; quia tum ipsam infantiam non ut rem naturalem et necessariam, sed ut naturae vitium seu peccatum consideraret; et ad hunc modum plura alia notare possemus.

PROPOSITIO VII.

Affectus, qui ex ratione oriuntur vel excitantur, si ratio temporis habeatur, potentiores sunt iis, qui ad res singulares referuntur, quas ut absentes contemplamur.

Demonstratio.

Rem aliquam ut absentem non contemplamur ex affectu, quo eandem imaginamur, sed ex eo, quod corpus alio afficitur affectu, qui ejusdem rei existentiam secludit (per prop. 17. part. II.). Quare affectus, qui ad rem, quam ut absentem con-

templamur, refertur, ejus naturae non est, ut reliquas hominis actiones et potentiam superet (de quibus vide prop. 6. part. IV.), sed contra ejus naturae est, ut ab iis affectionibus, quae existentiam externae ejus causae secludunt, coërceri aliquo modo possit (per prop. 9. part. IV.). At affectus, qui ex ratione oritur, refertur necessario ad communes rerum proprietates (vide rationis defin. in 2. schol. prop. 40. part. II.), quas semper ut praesentes contemplamur (nam nihil dari potest, quod earum praesentem existentiam secludat), et quas semper eodem modo imaginamur (per prop. 38. part. II.). Quare talis affectus idem semper manet; et consequenter (per ax. 1. hujus) affectus, qui eidem sunt contrarii, quique a suis causis externis non foventur, eidem magis magisque sese accommodare debebunt, donec non amplius sint contrarii; et eatenus affectus, qui ex ratione oritur, est potentior; q. e. d.

PROPOSITIO VIII.

Quo affectus aliquis a pluribus causis simul concurrentibus excitatur, eo major est.

Demonstratio.

Plures causae simul plus possunt quam si pauciores essent (per prop. 7. part. III.): adeoque (per prop. 5. part. IV.), quo affectus aliquis a pluribus causis simul excitatur, eo fortior est; q. e. d.

Scholium.

Haec propositio patet etiam ex axiomate 2. hujus partis.

PROPOSITIO IX.

Affectus, qui ad plures et diversas causas refertur, quas mens cum ipso affectu simul contemplatur, minus noxius est, et minus per ipsum patimur, et

erga unamquamque causam minus afficimur, quam alius aeque magnus affectus, qui ad unam solam vel pauciores causas refertur.

DEMONSTRATIO.

Affectus eatenus tantum malus seu noxius est, quatenus mens ab eo impeditur, quo minus possit cogitare (per prop. 26. et 27. part. IV.): adeoque ille affectus, a quo mens ad plura simul objecta contemplandum determinatur, minus noxius est, quam alius aeque magnus affectus, qui mentem in [9] sola unius aut pauciorum objectorum contemplatione ita detinet, ut de aliis cogitare nequeat; quod erat primum. Deinde, quia mentis essentia, hoc est (per prop. 7. part. III.) potentia, in sola cogitatione consistit (per prop. 11. part. II. [10]), ergo mens per affectum, a quo ad plura simul contemplandum determinatur, minus patitur, quam per aeque magnum affectum, qui mentem in sola unius aut pauciorum objectorum contemplatione occupatam tenet; quod erat secundum. Denique hic affectus (per prop. 48. part. III.), quatenus ad plures causas externas refertur, est etiam erga unamquamque minor; q. e. d.

PROPOSITIO X.

Quamdiu affectibus, qui nostrae naturae sunt contrarii, non conflictamur, tamdiu potestatem habemus ordinandi et concatenandi corporis affectiones secundum ordinem ad intellectum.

DEMONSTRATIO.

Affectus, qui nostrae naturae sunt contrarii, hoc est (per prop. 30. part. IV.) qui mali sunt, eatenus mali sunt, quatenus impediunt, quo minus mens intelligat (per prop. 27. part. IV.). Quamdiu igitur affectibus, qui nostrae naturae contrarii sunt, non conflictamur, tamdiu mentis potentia, qua res intelligere conatur (per prop. 26. part. IV.), non impeditur, atque adeo

tamdiu potestatem habet claras et distinctas ideas formandi, et alias ex aliis deducendi (vide 2. schol. prop. 40. et schol. prop. 47. part. IV.); et consequenter (per prop. 1. hujus) tamdiu potestatem habemus ordinandi et concatenandi affectiones corporis secundum ordinem ad intellectum; q. e. d.

Scholium.

Hac potestate recte ordinandi et concatenandi corporis affectiones efficere possumus, ut non facile malis affectibus afficiamur. Nam (per prop. 7. hujus) major vis requiritur ad affectus secundum ordinem ad intellectum ordinatos et concatenatos coërcendum, quam incertos et vagos. Optimum igitur, quod efficere possumus, quamdiu nostrorum affectuum perfectam cognitionem non habemus, est rectam vivendi rationem seu certa vitae dogmata concipere, eaque memoriae mandare, et rebus particularibus, in vita frequenter obviis, continuo applicare, ut sic nostra imaginatio late iisdem afficiatur, et nobis in promptu sint semper. Ex. gr. inter vitae dogmata posuimus (vide prop. 46. part. IV. cum ejusdem schol.), odium amore seu generositate vincendum, non autem reciproco odio compensandum. Ut autem hoc rationis praescriptum semper in promptu habeamus, ubi usus erit, cogitandae et saepe meditandae sunt communes hominum injuriae, et quomodo et qua via generositate optime propulsentur; sic enim imaginem injuriae imaginationi hujus dogmatis jungemus, et nobis (per prop. 18. part. II.) in promptu semper erit, ubi nobis injuria afferetur. Quod si etiam in promptu habuerimus rationem nostri veri utilis, ac etiam boni, quod ex mutua amicitia et communi societate sequitur, et praeterea quod ex recta vivendi ratione summa animi acquiescentia oriatur (per prop. 52. part. IV.), et quod homines, ut reliqua, ex naturae necessitate agant: tum injuria, sive odium, quod ex eadem oriri solet, minimam imaginationis partem occupabit, et facile superabitur; vel si ira, quae ex maximis injuriis oriri solet, non adeo facile superetur, superabitur tamen, quamvis non sine animi fluctuatione, longe minore temporis spatio, quam

si haec non ita praemeditata habuissemus, ut patet ex propositione 6. 7. et 8. hujus partis. De animositate ad metum deponendum eodem modo cogitandum est; enumeranda scilicet sunt et saepe imaginanda communia vitae pericula, et quomodo animi praesentia et fortitudine optime vitari et superari possunt. Sed notandum, quod nobis in ordinandis nostris cogitationibus et imaginibus semper attendendum est (per coroll. prop. 63. part. IV. et prop. 59. part. III.) ad illa, quae in unaquaque re bona sunt, ut sic semper ex laetitiae affectu ad agendum determinemur. Ex. gr. si quis videt se nimis gloriam sectari, de ejus recto usu cogitet, et in quem finem sectanda sit, et quibus mediis acquiri possit; sed non de ipsius abusu, et vanitate, et hominum inconstantia, vel aliis hujusmodi, de quibus nemo, nisi ex animi aegritudine, cogitat; talibus enim cogitationibus maxime ambitiosi se maxime [11] afflictant, quando de assequendo honore, quem ambiunt, desperant; et, dum iram evomunt, sapientes videri volunt. Quare certum est eos gloriae maxime esse cupidos, qui de ipsius abusu et mundi vanitate maxime clamant. Nec hoc ambitiosis proprium, sed omnibus commune est, quibus fortuna est adversa, et animo impotentes sunt [12]. Nam pauper etiam avarus de abusu pecuniae et divitum vitiis non cessat loqui; quo nihil aliud efficit, quam se afflictare et aliis ostendere se non tantum paupertatem suam, sed etiam aliorum divitias iniquo animo ferre. Sic etiam, qui male ab amasia excepti sunt, nihil cogitant, quam de mulierum inconstantia et fallaci animo, et reliquis earundem decantatis vitiis; quae omnia statim oblivioni tradunt, simulac ab amasia iterum recipiuntur. Qui itaque suos affectus et appetitus ex solo libertatis amore moderari studet, is quantum potest nitetur virtutes earumque causas noscere, et animum gaudio, quod ex earum vera cognitione oritur, implere; at minime hominum vitia contemplari, hominesque obtrectare, et falsa libertatis specie gaudere. Atque haec qui diligenter observabit [13] (neque enim difficilia sunt) et exercebit, nae ille brevi temporis spatio actiones suas ex rationis imperio plerumque dirigere poterit.

PROPOSITIO XI.

Quo imago aliqua ad plures res refertur, eo frequentior est, seu saepius viget, et mentem magis occupat.

DEMONSTRATIO.

Quo enim imago seu affectus ad plures res refertur, eo plures dantur causae, a quibus excitari et foveri potest, quas omnes mens (per hypothesin) ex ipso affectu simul contemplatur; atque adeo affectus eo frequentior est, seu saepius viget, et (per prop. 8. hujus) mentem magis occupat; q. e. d.

PROPOSITIO XII.

Rerum imagines facilius imaginibus, quae ad res referuntur, quas clare et distincte intelligimus, junguntur, quam aliis.

DEMONSTRATIO.

Res, quas clare et distincte intelligimus, vel rerum communes proprietates sunt, vel quae ex iis deducuntur (vide rationis defin. in 2. schol. prop. 40. part. II.), et consequenter saepius (per prop. praec.) in nobis excitantur; adeoque facilius fieri potest, ut res alias simul cum his, quam cum aliis contemplemur, et consequenter (per prop. 18. part. II.), ut facilius cum his quam cum aliis jungantur; q. e. d.

PROPOSITIO XIII.

Quo imago aliqua pluribus aliis juncta est, saepius viget.

DEMONSTRATIO.

Nam, quo imago aliqua pluribus aliis juncta est, eo (per prop. 18. part. II.) plures causae dantur, a quibus excitari potest; q. e. d.

PROPOSITIO XIV.

Mens efficere potest, ut omnes corporis affectiones, seu rerum imagines, ad Dei ideam referantur.

DEMONSTRATIO.

Nulla est corporis affectio, cujus aliquem [14] clarum et distinctum non possit mens formare conceptum (per prop. 4. hujus) [15]; adeoque efficere potest (per prop. 15. part. I.), ut omnes ad Dei ideam referantur; q. e. d.

PROPOSITIO XV.

Qui se suosque affectus clare et distincte intelligit, Deum amat, et eo magis, quo se suosque affectus magis intelligit.

DEMONSTRATIO.

Qui se suosque affectus clare et distincte intelligit, laetatur (per prop. 53. part. III.), idque concomitante idea Dei (per prop. praeced.); atque adeo (per 6. affect. defin.) Deum amat, et (per eandem rationem) eo magis, quo se suosque affectus magis intelligit; q. e. d.

PROPOSITIO XVI.

Hic erga Deum amor mentem maxime occupare debet.

DEMONSTRATIO.

Est enim hic amor junctus omnibus corporis affectionibus (per prop. 14. hujus), quibus omnibus fovetur (per prop. 15. hujus); atque adeo (per prop. 11. hujus) mentem maxime occupare debet; q. e. d.

PROPOSITIO XVII.

Deus expers est passionum, nec ullo laetitiae aut tristitiae affectu afficitur.

Demonstratio.

Ideae omnes, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt (per prop. 32. part. II.), hoc est (per defin. 4. part. II.) adaequatae; atque adeo (per affect. gen. defin.) Deus expers est passionum. Deinde Deus neque ad majorem neque ad minorem perfectionem transire potest (per 2. coroll. prop. 20. part. I.); adeoque (per. 2. et 3. affect. defin.) nullo laetitiae neque tristitiae affectu afficitur; q. e. d.

Corollarium.

Deus, proprie loquendo, neminem amat neque odio habet. Nam Deus (per prop. praec.) nullo laetitiae neque tristitiae affectu afficitur, et consequenter (per 6. et 7. affect. defin.) neminem etiam amat, neque odio habet.

PROPOSITIO XVIII.

Nemo potest Deum odio habere.

Demonstratio.

Idea Dei, quae in nobis est, est adaequata et perfecta (per prop. 46. et 47. part. II.); adeoque quatenus Deum contemplamur, eatenus agimus (per prop. 3. part. III.); et consequenter (per prop. 59. part. III.) nulla potest dari tristitia concomitante idea Dei, hoc est (per 7. affect. defin.), nemo Deum odio habere potest; q. e. d.

Corollarium.

Amor erga Deum in odium verti nequit.

Scholium.

At objici potest, quod, dum Deum omnium rerum causam intelligimus, eo ipso Deum tristitiae causam consideramus. Sed ad hoc respondeo, quod quatenus tristitiae causas intelligimus, eatenus (per prop. 3. hujus.) ipsa desinit esse passio, hoc est (per prop. 59. part. III.), eatenus desinit esse tristitia; atque adeo, quatenus Deum tristitiae causam esse intelligimus, eatenus laetamur.

PROPOSITIO XIX.

Qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet.

Demonstratio.

Si homo id conaretur, cuperet ergo (per coroll. prop. 17. hujus), ut Deus, quem amat, non esset Deus, et consequenter (per prop. 19. part. III.) contristari cuperet, quod (per prop. 28. part. III.) est absurdum. Ergo, qui Deum amat, etc.; q. e. d.

PROPOSITIO XX.

Hic erga Deum amor invidiae neque zelotypiae affectu inquinari potest; sed eo magis fovetur, quo plures homines eodem amoris vinculo cum Deo junctos imaginamur.

Demonstratio.

Hic erga Deum amor summum bonum est, quod ex dictamine rationis appetere possumus (per prop. 28. part. IV.), et omnibus hominibus commune est (per prop. 36. part. IV.), et, omnes ut eodem gaudeant, cupimus (per prop. 37. part. IV.); atque adeo (per 23. affect. defin.) invidiae affectu maculari nequit, neque etiam (per prop. 18. hujus, et defin. zelotypiae,

quam vide in schol. prop. 35. part. III.) zelotypiae affectu; sed contra (per prop. 31. part. III.) eo magis foveri debet, quo plures homines eodem gaudere imaginamur; q. e. d.

Scholium.

Possumus hoc eodem modo ostendere nullum dari affectum, qui huic amori directe sit contrarius, a quo hic ipse amor possit destrui; atque adeo concludere possumus hunc erga Deum amorem omnium affectuum esse constantissimum, nec, quatenus ad corpus refertur, posse destrui, nisi cum ipso corpore. Cujus autem naturae sit, quatenus ad solam mentem refertur, postea videbimus.

Atque his omnia affectuum remedia, sive id omne, quod mens, in se sola considerata, adversus affectus potest, comprehendi; ex quibus apparet mentis in affectus potentiam consistere, I°. in ipsa affectuum cognitione (vide schol. prop. 4. hujus); II°. in eo, quod affectus a cogitatione causae externae, quam confuse imaginamur, separat (vide prop. 2. cum eodem schol. prop. [16] 4. hujus); III°. in tempore, quo affectiones [17], quae ad res, quas intelligimus, referuntur, illas superant, quae [18] ad res referuntur, quas confuse seu mutilate concipimus (vide prop. 7. hujus); IV°. in multitudine causarum, a quibus affectiones, quae ad rerum communes proprietates vel ad Deum referuntur, foventur (vide prop. 9. et 11. hujus); V°. denique in ordine, quo mens suos affectus ordinare et invicem concatenare potest (vide schol. prop. 10. et insuper prop. 12. 13. et 14. hujus [19]). Sed ut haec mentis in affectus potentia melius intelligatur, venit apprime notandum, quod affectus a nobis magni appellantur, quando unius hominis affectum cum affectu alterius comparamus, et unum magis quam alium eodem affectu conflictari videmus; vel quando unius ejusdemque hominis affectus ad invicem comparamus, eundemque uno affectu magis quam alio affici sive moveri comperimus. Nam (per prop. 5. part. IV.) vis cujuscunque affectus definitur potentia causae externae cum nostra comparata. At mentis potentia sola cognitione definitur, im-

potentia autem seu passio a sola cognitionis privatione, hoc est ab eo, per quod ideae dicuntur inadaequatae, aestimatur; ex quo sequitur mentem illam maxime pati, cujus maximam partem ideae inadaequatae constituunt, ita ut, magis per id, quod patitur, quam per id, quod agit, dignoscatur; et illam contra maxime agere, cujus maximam partem ideae adaequatae constituunt, ita ut, quamvis huic tot inadaequatae ideae quam illi insint, magis tamen per illas, quae humanae virtuti tribuuntur, quam per has, quae humanam impotentiam arguunt, dignoscatur. Deinde notandum animi aegritudines et infortunia potissimum originem trahere ex nimio amore erga rem, quae multis variationibus est obnoxia, et cujus nunquam compotes esse possumus. Nam nemo de re ulla, nisi quam amat, sollicitus anxiusve est; neque injuriae, suspiciones, inimicitiae, etc. oriuntur, nisi ex amore erga res, quarum nemo potest revera esse compos. Ex his itaque facile concipimus, quid clara et distincta cognitio, et praecipue tertium illud cognitionis genus (de quo vide schol. prop. 47. part. II.), cujus fundamentum est ipsa Dei cognitio, in affectus potest; quos nempe, quatenus passiones sunt, si non absolute tollit (vide prop. 3. cum schol. prop. 4. hujus), saltem efficit, ut minimam mentis partem constituant (vide prop. 14. hujus). Deinde amorem gignit erga rem immutabilem et aeternam (vide prop. 15. hujus), et cujus revera sumus compotes (vide prop. 45. part. II.); et propterea nullis vitiis, quae in communi amore insunt, inquinari, sed [20] semper major ac major esse potest (per prop. 15 hujus), et mentis maximam partem occupare (per prop. 16. hujus), lateque afficere.

Atque his omnia, quae praesentem hanc vitam spectant, absolvi. Nam quod in hujus scholii principio dixi, me his paucis omnia affectuum remedia amplexum esse, facile poterit unusquisque videre, qui ad haec, quae in hoc scholio diximus, et simul ad mentis ejusque affectuum definitiones, et denique ad propositiones 1. et 3. partis III. attenderit. Tempus igitur jam est, ut ad illa transeam, quae ad mentis durationem sine relatione ad corpus [21] pertinent.

PROPOSITIO XXI.

Mens nihil imaginari potest, neque rerum praeteritarum recordari, nisi durante corpore [22].

Demonstratio.

Mens actualem sui corporis existentiam non exprimit, neque etiam corporis affectiones ut actuales concipit, nisi durante corpore (per coroll. prop. 8. part. II.); et consequenter (per prop. 26. part. II.) nullum corpus ut actu existens concipit, nisi durante suo corpore; ac proinde nihil imaginari (vide imaginat. defin. in schol. prop. 17. part. II.) neque rerum praeteritarum recordari potest, nisi durante corpore (vide defin. memoriae in schol. prop. 18. part. II.); q. e. d.

PROPOSITIO XXII.

In Deo tamen datur necessario idea, quae hujus et illius corporis humani essentiam sub aeternitatis specie exprimit.

Demonstratio.

Deus non tantum est causa hujus et illius corporis humani existentiae, sed etiam essentiae (per prop. 25. part. I.); quae propterea per ipsam Dei essentiam necessario debet concipi (per axiom. 4. part. I.), idque aeterna quadam necessitate (per prop. 16. part. I.); qui quidem conceptus necessario in Deo dari debet (per prop. 3. part. II.); q. e. d.

PROPOSITIO XXIII.

Mens humana non potest cum corpore absolute destrui; sed ejus aliquid remanet, quod aeternum est.

Demonstratio.

In Deo datur necessario conceptus seu idea, quae corporis humani essentiam exprimit (per prop. praec.), quae propterea aliquid necessario est, quod ad essentiam mentis humanae pertinet (per prop. 13. part. II.). Sed menti humanae nullam durationem, quae tempore definiri potest, tribuimus, nisi quatenus corporis actualem existentiam, quae per durationem explicatur et tempore definiri potest, exprimit; hoc est (per coroll. prop. 8. part. II.), ipsi durationem non tribuimus, nisi durante corpore. Cum tamen aliquid nihilominus sit id, quod aeterna quadam necessitate per ipsam Dei essentiam concipitur (per prop. praec.), erit necèssario hoc aliquid, quod ad mentis essentiam pertinet, aeternum; q. e. d.

Scholium.

Est, uti diximus, haec idea, quae corporis essentiam sub specie aeternitatis exprimit, certus cogitandi modus, qui ad mentis essentiam pertinet, quique necessario aeternus est. Nec tamen fieri potest, ut recordemur nos ante corpus exstitisse, quandoquidem nec in corpore ulla ejus vestigia dari, nec aeternitas tempore definiri, nec ullam ad tempus relationem habere potest. At nihilominus sentimus experimurque nos aeternos esse. Nam mens non minus res illas sentit, quas intelligendo concipit, quam quas in memoria habet. Mentis enim oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsae demonstrationes. Quamvis itaque non recordemur nos ante corpus exstitisse, sentimus tamen mentem nostram, quatenus corporis essentiam sub aeternitatis specie involvit, aeternam esse, et hanc ejus existentiam tempore definiri, sive per durationem explicari, non posse. Mens igitur nostra eatenus tantum potest dici durare, ejusque existentia certo tempore definiri potest, quatenus actualem corporis existentiam involvit; et eatenus tantum potentiam habet rerum existentiam tempore determinandi, easque sub duratione concipiendi.

PROPOSITIO XXIV.

Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus.

DEMONSTRATIO

patet ex coroll. prop. 25. part. I.

PROPOSITIO XXV.

Summus mentis conatus summaque virtus est res intelligere tertio cognitionis genere.

DEMONSTRATIO.

Tertium cognitionis genus procedit ab adaequata idea quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum (vide hujus defin. in 2. schol. prop. 40. part. II.); et quo magis hoc modo res intelligimus, eo magis (per prop. praec.) Deum intelligimus; ac proinde (per prop. 28. part. IV.) summa mentis virtus, hoc est (per defin. 8. part. IV.) mentis potentia seu natura, sive (per prop. 7. part. III.) summus conatus, est res intelligere tertio cognitionis genere; q. e. d.

PROPOSITIO XXVI.

Quo mens aptior est ad res tertio cognitionis genere intelligendum, eo magis cupit res eodem hoc cognitionis genere intelligere.

DEMONSTRATIO

patet. Nam, quatenus concipimus mentem aptam esse ad res hoc cognitionis genere intelligendum, eatenus eandem determinatam concipimus ad rès eodem cognitionis genere intelligendum; et consequenter (per 1. affect. defin.), quo mens ad hoc aptior est, eo magis hoc cupit; q. e. d.

PROPOSITIO XXVII.

Ex hoc tertio cognitionis genere summa, quae dari potest, mentis acquiescentia oritur.

Demonstratio.

Summa mentis virtus est Deum cognoscere (per prop. 28. part. IV.), sive res tertio cognitionis genere intelligere (per prop. 25. hujus); quae quidem virtus eo major est, quo mens hoc cognitionis genere magis res cognoscit (per prop. 24. hujus); adeoque qui res hoc cognitionis genere cognoscit, is ad summam humanam perfectionem transit, et consequenter (per 2. affect. defin.) summa laetitia afficitur, idque (per prop. 43. part. II.) concomitante idea sui suaeque virtutis; ac proinde (per 25 affect. defin.) ex hoc cognitionis genere summa, quae dari potest, oritur acquiescentia; q. e. d.

PROPOSITIO XXVIII.

Conatus, seu cupiditas cognoscendi res tertio cognitionis genere oriri non potest ex primo, at quidem ex secundo cognitionis genere.

Demonstratio.

Haec propositio per se patet. Nam quicquid clare et distincte intelligimus, id vel per se vel per illud, quod per se concipitur, intelligimus; hoc est, ideae, quae in nobis clarae et distinctae sunt, sive quae ad tertium cognitionis genus referuntur (vide 2. schol. prop. 40. part. II.), non possunt sequi ex ideis mutilatis et confusis, quae (per idem schol.) ad primum cognitionis genus referuntur, sed ex ideis adaequatis, sive (per idem schol.) ex secundo et tertio cognitionis genere; ac proinde (per 1. affect. defin.) cupiditas cognoscendi res tertio cognitionis genere non potest oriri ex primo, at quidem ex secundo; q. e. d.

PROPOSITIO XXIX.

Quidquid mens sub specie aeternitatis intelligit, id ex eo non intelligit, quod corporis praesentem actualem existentiam concipit, sed ex eo, quod corporis essentiam concipit sub specie aeternitatis.

DEMONSTRATIO.

Quatenus mens praesentem sui corporis existentiam concipit, eatenus durationem concipit, quae tempore determinari potest, et eatenus tantum potentiam habet concipiendi res cum relatione ad tempus (per prop. 21. hujus et prop. 26. part. II.). At aeternitas per durationem explicari nequit (per defin. 8. part. I. et ipsius explication.). Ergo mens eatenus potestatem non habet concipiendi res sub specie aeternitatis; sed quia de natura rationis est res sub specie aeternitatis concipere (per 2. coroll. prop. 44. part. II.), et ad mentis naturam etiam pertinet corporis essentiam sub specie aeternitatis concipere (per prop. 23. hujus), et praeter haec duo nihil aliud ad mentis essentiam pertinet (per prop. 13. part. II.); ergo haec potentia concipiendi res sub specie aeternitatis ad mentem non pertinet, nisi quatenus corporis essentiam sub specie aeternitatis concipit; q. e. d.

SCHOLIUM.

Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur: vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri, et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus. Quae autem hoc secundo modo ut verae, seu reales concipiuntur, eas sub aeternitatis specie concipimus, et earum ideae aeternam et infinitam Dei essentiam involvunt, ut propositione 45. partis II. ostendimus, cujus etiam scholium vide.

PROPOSITIO XXX.

Mens nostra, quatenus se et corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse et per Deum concipi.

Demonstratio.

Aeternitas est ipsa Dei essentia, quatenus haec necessariam involvit existentiam (per defin. 8. part. I.). Res igitur sub specie aeternitatis concipere est res concipere, quatenus per Dei essentiam ut entia realia concipiuntur, sive quatenus per Dei essentiam involvunt existentiam; adeoque mens nostra, quatenus se et corpus sub specie aeternitatis concipit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque etc.; q. e. d.

PROPOSITIO XXXI.

Tertium cognitionis genus pendet a mente, tanquam a formali causa, quatenus mens ipsa aeterna est.

Demonstratio.

Mens nihil sub aeternitatis specie concipit, nisi quatenus sui corporis essentiam sub aeternitatis specie concipit (per prop. 29. hujus), hoc est (per prop. 21. et 23. hujus), nisi quatenus aeterna est; adeoque (per prop. praec.), quatenus aeterna est, Dei habet cognitionem; quae quidem cognitio est necessario adaequata (per prop. 46. part. II.); ac proinde mens, quatenus aeterna est, ad illa omnia cognoscendum est apta, quae ex data hac Dei cognitione consequi possunt (per prop. 40. part. II.), hoc est ad res tertio cognitionis genere cognoscendum (vide hujus defin. in 2. schol. prop. 40. part. II.), cujus propterea mens (per defin. 1. part. III.), quatenus aeterna est, causa est adaequata seu formalis; q. e. d.

Scholium.

Quo igitur unusquisque hoc cognitionis genere plus pollet, eo melius sui et Dei conscius est, hoc est, eo est perfectior et beatior, quod adhuc clarius ex seqq. patebit. Sed hic notandum, quod, tametsi jam certi sumus mentem aeternam esse, quatenus res sub aeternitatis specie concipit, nos tamen, ut ea, quae ostendere volumus, facilius explicentur et melius intelligantur, ipsam, tanquam jam inciperet esse, et res sub aeternitatis specie intelligere jam inciperet, considerabimus, ut huc usque fecimus; quod nobis absque ullo erroris periculo facere licet, modo nobis cautio sit nihil concludere, nisi ex perspicuis praemissis.

PROPOSITIO XXXII.

Quicquid intelligimus tertio cognitionis genere, eo delectamur, et quidem concomitante idea Dei tanquam causa.

Demonstratio.

Ex hoc cognitionis genere summa, quae dari potest, mentis acquiescentia, hoc est (per 25. affect. defin.) laetitia, oritur (per prop. 27. hujus [23]) eaque concomitante idea sui, et consequenter (per prop. 30. hujus) concomitante etiam idea Dei tanquam causa; q. e. d.

Corollarium.

Ex tertio cognitionis genere oritur necessario amor Dei intellectualis. Nam ex hoc cognitionis genere oritur (per prop. praec.) laetitia concominante idea Dei tanquam causa, hoc est (per 6. affect. defin.) amor Dei, non quatenus ipsum ut praesentem imaginamur (per prop. 29. hujus), sed quatenus Deum aeternum esse intelligimus; et hoc est, quod amorem Dei intellectualem voco [24].

PROPOSITIO XXXIII.

Amor Dei intellectualis, qui ex tertio cognitionis genere oritur, est aeternus.

Demonstratio.

Tertium enim cognitionis genus (per prop. 31. hujus, et axiom. 3. part. I.) est aeternum; adeoque (per idem axiom. part. I.) amor, qui ex eodem oritur, est etiam necessario aeternus; q. e. d.

Scholium.

Quamvis hic erga Deum amor principium non habuerit (per prop. praec.), habet tamen omnes amoris perfectiones, perinde ac si ortus fuisset, sicut in coroll. prop. praec. finximus. Nec ulla hic est differentia, nisi quod mens easdem has perfectiones, quas eidem jam accedere finximus, aeternas habuerit, idque concomitante idea Dei tanquam causa aeterna. Quod si laetitia in transitione ad majorem perfectionem consistit, beatitudo sane in eo consistere debet, quod mens ipsa perfectione sit praedita.

PROPOSITIO XXXIV.

Mens non nisi durante corpore obnoxia est affectibus, qui ad passiones referuntur.

Demonstratio.

Imaginatio est idea, qua mens rem aliquam ut praesentem contemplatur (vide ejus defin. in schol. prop. 17. part. II.); quae tamen magis corporis humani praesentem constitutionem, quam rei externae naturam indicat (per 2. coroll. prop. 16. part. II.). Est igitur affectus (per gen. affect. defin.) imagi-

natio, quatenus corporis praesentem constitutionem indicat; atque adeo (per prop. 21. hujus) mens non nisi durante corpore obnoxia est affectibus, qui ad passiones referuntur; q. e. d.

Corollarium.

Hinc sequitur nullum amorem praeter amorem intellectualem esse aeternum.

Scholium.

Si ad hominum communem opinionem attendamus, videbimus eos suae mentis aeternitatis esse quidem conscios, sed ipsos eandem cum duratione confundere, eamque imaginationi seu memoriae tribuere, quam post mortem remanere credunt.

PROPOSITIO XXXV.

Deus se ipsum amore intellectuali infinito amat [25].

Demonstratio.

Deus est absolute infinitus (per defin. 6. part. I.), hoc est (per defin. 6. part. II.), Dei natura gaudet infinita perfectione, idque (per prop. 3. part. II.) concomitante idea sui, hoc est (per prop. 11. et defin. [26] 1. part. I.) idea suae causae; et hoc est, quod in coroll. prop. 32. hujus amorem intellectualem esse diximus.

PROPOSITIO XXXVI.

Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae mentis, sub specie aeternitatis consideratam, explicari potest; hoc est, mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat.

DEMONSTRATIO.

Hic mentis amor ad mentis actiones referri debet (per coroll. prop. 32. hujus, et per prop. 3. part. III.); qui proinde actio est, qua mens se ipsam contemplatur, concominante idea Dei tanquam causa (per prop. 32. hujus. et ejus coroll.), hoc est (per coroll. prop. 25. part. I. et coroll. prop. 11. part. II.) actio, qua Deus, quatenus per mentem humanam explicari potest, seipsum contemplatur, concominante idea sui [27]; atque adeo (per prop. praec.) hic mentis amor pars est infiniti amoris, quo Deus seipsum amat; q. e. d.

COROLLARIUM.

Hinc sequitur, quod Deus, quatenus seipsum amat, homines amat, et consequenter, quod amor Dei erga homines, et mentis erga Deum amor intellectualis, unum et idem sit.

SCHOLIUM.

Ex his clare intelligimus, qua in re nostra salus, seu beatitudo, seu libertas consistit; nempe in constanti et aeterno erga Deum amore, sive in amore Dei erga homines. Atque hic amor seu beatitudo in sacris codicibus gloria [28] appellatur, nec immerito. Nam sive hic amor ad Deum referatur, sive ad mentem, recte animi acquiescentia, quae revera a gloria (per 25. et 30. affect. defin.) non distinguitur, appellari potest. Nam quatenus ad Deum refertur, est (per prop. 35. hujus) laetitia, liceat hoc adhuc vocabulo uti, concomitante idea sui, ut et quatenus ad mentem refertur (per prop. 27. hujus). Deinde quia nostrae mentis essentia in sola cognitione consistit, cujus principium et fundamentum Deus est (per prop. 15. part. I. et schol. prop. 47. part. II.), hinc perspicuum nobis fit, quomodo et qua ratione mens nostra secundum essentiam et existentiam ex natura divina sequatur, et continuo a Deo pendeat; quod hic notare operae pretium duxi, ut hoc exemplo

ostenderem, quantum rerum singularium cognitio, quam intuitivam sive tertii generis appellavi (vide 2. schol. prop. 40. part. II.), polleat, potiorque sit cognitione universali, quam secundi generis esse dixi. Nam, quamvis in prima parte generaliter ostenderim omnia (et consequenter mentem etiam humanam) a Deo secundum essentiam et existentiam pendere; illa tamen demonstratio, tametsi legitima sit et extra dubitationis aleam posita, non ita tamen mentem nostram afficit, quam quando id ipsum ex ipsa essentia rei cujuscunque singularis, quam a Deo pendere dicimus, concluditur.

PROPOSITIO XXXVII.

Nihil in natura datur, quod huic amori intellectuali sit contrarium, sive quod ipsum possit tollere.

Demonstratio.

Hic intellectualis amor ex mentis natura necessario sequitur, quatenus ipsa, ut aeterna veritas, per Dei naturam consideratur (per prop. 33. et 29. hujus). Si quid ergo daretur, quod huic amori esset contrarium, id contrarium esset vero; et consequenter id, quod hunc amorem posset tollere, efficeret, ut id, quod verum est, falsum esset; quod (ut per se notum) est absurdum. Ergo nihil in natura datur, etc.; q. e. d.

Scholium.

Partis quartae axioma res singulares respicit, quatenus cum relatione ad certum tempus et locum considerantur; de quo neminem dubitare credo.

PROPOSITIO XXXVIII.

Quo plures res secundo et tertio cognitionis genere mens intelligit, eo minus ipsa ab affectibus, qui mali sunt, patitur, et mortem minus timet [29].

Demonstratio.

Mentis essentia in cognitione consistit (per prop. 11. part. II.); quo igitur mens plures res cognoscit secundo et tertio cognitionis genere, eo major ejus pars remanet (per prop. 23. 29. et 33. hujus [30]), et consequenter (per prop. praec.) eo major ejus pars non tangitur ab affectibus, qui nostrae naturae sunt contrarii, hoc est (per prop. 30. part. IV.) qui mali sunt. Quo itaque mens plures res secundo et tertio cognitionis genere intelligit, eo major ejus pars illaesa manet, et consequenter minus ab affectibus patitur, etc.; q. e. d.

Scholium.

Hinc intelligimus id, quod in schol. prop. 39. part. IV. attigi, et quod in hac parte explicare promisi; nempe quod mors eo minus est noxia, quo mentis clara et distincta cognitio major est, et consequenter, quo mens magis Deum amat. Deinde, quia (per prop. 27. hujus) ex tertio cognitionis genere summa, quae dare potest, oritur acquiescentia, hinc sequitur mentem humanam posse ejus naturae esse, ut id, quod ejus cum corpore perire ostendimus (vide prop. 21. hujus), in respectu ad id, quod ipsius remanet, nullius sit momenti. Sed de his mox prolixius.

PROPOSITIO XXXIX.

Qui corpus ad plurima aptum habet, is mentem habet, cujus maxima pars est aeterna.

Demonstratio.

Qui corpus ad plurima agendum aptum habet, is minime affectibus, qui mali sunt, conflictatur (per prop. 38. part. IV.), hoc est (per prop. 30. part. IV.) affectibus, qui naturae nostrae sunt contrarii; atque adeo (per prop. 10. hujus) potestatem

habet ordinandi et concatenandi corporis affectiones secundum ordinem ad intellectum, et consequenter efficiendi (per prop. 14. hujus), ut omnes corporis affectiones ad Dei ideam referantur; ex quo fiet (per prop. 15. hujus), ut erga Deum afficiatur amore, qui (per prop. 16. hujus) mentis maximam partem occupare sive constituere debet, ac proinde (per prop. 33. hujus) mentem habet, cujus maxima pars est aeterna; q. e. d.

Scholium.

Quia corpora humana ad plurima apta sunt, non dubium est, quin ejus naturae possint esse, ut ad mentes referantur, quae magnam sui et Dei habeant cognitionem, et quarum maxima seu praecipua pars est aeterna, atque adeo ut mortem vix timeant. Sed, ut haec clarius intelligantur, animadvertendum hic est, quod nos in continua vivimus variatione, et prout in melius sive in pejus mutamur, eo felices aut infelices dicimur. Qui enim ex infante vel puero in cadaver transiit, infelix dicitur, et contra id felicitati tribuitur, quod totum vitae spatium mente sana in corpore sano percurrere potuerimus. Et revera qui corpus habet, ut infans vel puer, ad paucissima aptum, et maxime pendens a causis externis, mentem habet, quae in se sola considerata nihil fere sui nec Dei nec rerum sit conscia; et contra, qui corpus habet ad plurima aptum, mentem habet, quae in se sola considerata multum sui et Dei et rerum sit conscia. In hac vita igitur apprime conamur, ut corpus infantiae in aliud, quantum ejus natura patitur, eique conducit, mutetur, quod ad plurima aptum sit, quodque ad mentem referatur, quae sui et Dei et rerum plurimum sit conscia; atque ita ut id omne, quod ad ipsius memoriam vel imaginationem refertur, in respectu ad intellectum vix alicujus sit momenti, ut in schol. prop. praeced. jam dixi.

PROPOSITIO XL.

Quo unaquaeque res plus perfectionis habet, eo magis agit et minus patitur; et contra, quo magis agit, eo perfectior est.

Demonstratio.

Quo unaquaeque res perfectior est, eo plus habet realitatis (per defin [31] 6. part. II.), et consequenter (per prop. 3. part. III. cum ejus schol.) eo magis agit et minus patitur; quae quidem demonstratio inverso ordine eodem modo procedit, ex quo sequitur, ut res contra eo sit perfectior, quo magis agit; q. e. d.

Corollarium.

Hinc sequitur partem mentis, quae remanet, quantacunque ea sit, perfectiorem esse reliqua. Nam pars mentis aeterna (per prop. 23. et 29. hujus) est intellectus, per quem solum nos agere dicimur (per prop. 3. part. III.); illa autem, quam perire ostendimus, est ipsa imaginatio (per prop. 21. hujus), per quam solam dicimur pati (per prop. 3. part. III. et gen. affect. defin.); atque adeo (per prop. praec.) illa, quantacunque ea sit, hac est perfectior; q. e. d.

Scholium.

Haec sunt, quae de mente, quatenus sine relatione ad corporis existentiam consideratur, ostendere constitueram: ex quibus, et simul ex prop. 21. part. I. et aliis, apparet, quod mens nostra, quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus sit, qui alio aeterno cogitandi modo determinatur, et hic iterum ab alio, et sic in infinitum; ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituant.

PROPOSITIO XLI.

Quamvis nesciremus mentem nostram aeternam esse, pietatem tamen, et religionem, et absolute omnia, quae ad animositatem et generositatem referri ostendimus in quarta parte, prima haberemus [32].

Demonstratio.

Primum et unicum virtutis seu recte vivendi rationis fundamentum (per coroll. prop. 22. et per prop. 24. part. IV.) est suum utile quaerere. Ad illa autem determinandum, quae ratio utilia esse dictat, nullam rationem habuimus mentis aeternitatis, quam demum in hac quinta parte novimus. Quamvis igitur tum temporis ignoraverimus mentem esse aeternam, illa tamen, quae ad animositatem et generositatem referri ostendimus, prima habuimus; atque adeo, quamvis etiam nunc hoc ipsum ignoraremus, eadem tamen rationis praescripta prima haberemus; q. e. d.

Scholium.

Communis vulgi persuasio alia videtur esse. Nam plerique videntur credere se eatenus liberos esse, quatenus libidini parere licet, et eatenus de suo jure cedere, quatenus ex legis divinae praescripto vivere tenentur. Pietatem igitur et religionem [33], et absolute omnia, quae ad animi fortitudinem referuntur, onera esse credunt, quae post mortem deponere, et pretium servitutis, nempe pietatis et religionis, accipere sperant; nec hac spe sola, sed etiam et praecipue metu, ne diris scilicet suppliciis post mortem puniantur, inducuntur, ut ex legis divinae praescripto, quantum eorum fert tenuitas et impotens animus, vivant. Et nisi haec spes et metus hominibus inessent, et contra si crederent mentes cum corpore interire, nec restare miseris, pietatis onere confectis, vivere

longius; ad ingenium redirent[34], et ex libidine omnia moderari, et fortunae potius quam sibi parere vellent. Quae mihi non minus absurda videntur, quam si quis, propterea quod non credit se posse bonis alimentis corpus in aeternum nutrire, venenis potius et lethiferis se exsaturare vellet; vel, quia videt mentem non esse aeternam seu immortalem, ideo amens mavult esse et sine ratione vivere: quae adeo absurda sunt, ut vix recenseri mereantur.

PROPOSITIO XLII.

Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus; sed contra, quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus[35].

Demonstratio.

Beatitudo in amore erga Deum consistit (per prop. 36. hujus, et ejus schol.), qui quidem amor ex tertio cognitionis genere oritur (per coroll. prop. 32. hujus); atque adeo hic amor (per prop. 59. et 3. part. III.) ad mentem, quatenus agit, referri debet; ac proinde (per defin. 8. part. IV.) ipsa virtus est; quod erat primum. Deinde quo mens hoc amore divino seu beatitudine magis gaudet, eo plus intelligit (per prop. 32. hujus), hoc est (per coroll. prop. 3. hujus), eo majorem in affectus habet potentiam, et (per prop. 38. hujus) eo minus ab affectibus, qui mali sunt, patitur; atque adeo ex eo, quod mens hoc amore divino seu beatitudine gaudet, potestatem habet libidines coërcendi. Et quia humana potentia ad coërcendos affectus in solo intellectu consistit, ergo nemo beatitudine gaudet, quia affectus coërcuit, sed contra potestas libidines coërcendi ex ipsa beatitudine oritur; q. e. d.

Scholium.

His omnia, quae de mentis in affectus potentia, quaeque de mentis libertate ostendere volueram, absolvi. Ex quibus ap-

paret, quantum sapiens polleat, potiorque sit ignaro, qui sola libidine agitur. Ignarus enim, praeterquam quod [36] a causis externis multis modis agitatur, nec unquam vera animi acquiescentia potitur, vivit praeterea sui et Dei et rerum quasi inscius, et simulac pati desinit, simul etiam esse desinit. Cum contra sapiens, quatenus ut talis consideratur, vix animo movetur, sed sui et Dei et rerum aeterna quàdam necessitate conscius, nunquam esse desinit, sed semper vera animi acquiescentia potitur. Si jam via, quam ad haec ducere ostendi, perardua videatur, inveniri tamen potest. Et sane arduum debet esse, quod adeo raro reperitur. Qui enim posset fieri, si salus in promptu esset, et sine magno labore reperiri posset, ut ab omnibus fere negligeretur? Sed omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt [37].

FINIS.

NOTE

NOTA PRELIMINARE.

Ethica ordine geometrico demonstrata. Intorno ai difetti di questo ordine geometrico convien tener presenti alcune giuste osservazioni di P. L. Couchoud (*Benoît de Spinoza*, Paris, Alcan, 1902, pp. 164-70). Questa forma geometrica, egli dice, « non è se non lo sviluppo estremo del principio dell'argomentazione scolastica. È facile vedere che, in una controversia, non tutto ha la stessa forza, e buona parte di quel che si dice, è destinato a introdurre gli argomenti principali, a farli accettare, a svolgerne le conseguenze. Di qui l'idea, indirizzandosi a dotti, d'estrarre questi argomenti e metterli in forma, ossia di spogliarli di tutto ciò che serve soltanto di preparazione e d'esplicazione. Gli scolastici si servivano fino all'abuso di questo processo, ma, a causa della teoria del sillogismo, essi assoggettavano il ragionamento a un ritmo costantemente ternario, il che lasciava sussistere ancora proposizioni inutili. Si può rompere questo ritmo, e giustapporre semplicemente le proposizioni nel loro concatenamento logico. E questo aveva fatto una volta Descartes per riassumere la sua risposta alle *Seconde obbiezioni*. Spinoza che nel *Breve Trattato* e fin in taluni scoli dell'*Ethica* (p. e. I, 8 schol. 2, 2ª parte; II, 11, dem. 2 e 3) era ancora tentato dalla forma scolastica, aveva adottato la sua nuova forma per mandare le sue dimostrazioni a quelli de' suoi amici, che erano già a cognizione della sua dottrina, a Oldenburg, a Giovanni Hudde. Ma era nuovo e pericoloso mettersi a scrivere in questa forma un libro intero.

« Un primo pericolo era quello di lasciarsi trarre in inganno dall'analogia col metodo dei geometri. Spinoza pretende bensì di sfuggirvi. Vuol mantenere una distinzione fondamentale: la sua metafisica ha in comune con la geometria certi caratteri esterni, l'impassibilità dinanzi all'oggetto (III, pref.), la pretesa di forzare la convinzione unanime (I, app.); ma, secondo lui, ne differisce essenzialmente, in quanto essa coglie

il reale stesso e non già figure ideali costruite nello spazio (*Lett.* 83 a Tschirnhaus). Ripete che le sue definizioni non sono definizioni geometriche, ma definizioni reali (*Lett.* 4, 9, 34, 83). Non pare tuttavia che abbia evitato del tutto la confusione. Benchè egli si rifiuti ad assimilare il reale al dato geometrico, fa continuamente paragoni tra l'uno e l'altro, chè, se non s'ammette tale assimilazione, non servono a spiegar nulla (I, 17 sch.; II, 8 sch.; III, 40, sch. 2; IV, 57 sch. ecc.); e sopra tutto pretende fare delle sue definizioni lo stesso uso che delle definizioni geometriche, con le quali non hanno nessun rapporto. Le pone, come i geometri, innanzi alla serie delle proposizioni, laddove esse sono vere proposizioni, anche più piene delle altre. Non volendole dare come assiomi, bisognava porle non già a capo, ma, come ha finito con l'accorgersene (III, app.) egli stesso, in fine. Se no, è lo stesso che lasciarsi trarre in inganno dalle parole...

« Ma il difetto irrimediabile di questo metodo è quello di presentare le proposizioni nude, senza unirvi la loro naturale spiegazione. Quando ci si rivolge a un lettore che non conosce la nostra dottrina, quando non si tratta di riassumerla, ma di esporla, limitarsi ad enunciare tesi o specie di conclusioni e non dirne altro, è lo stesso che esporsi certamente, per ingegno che si supponga nel lettore, a non esser inteso. E mettere, al luogo delle spiegazioni, delle dimostrazioni non è un rimedio. — A che servono le dimostrazioni nell'*Ethica*? Prima di tutto, non sempre sono topiche. Parecchie s'applicano male, essendo probabilmente state fatte dopo. Così la prop. I, 5 non può avere se non questo senso: « Non vi possono essere due sostanze identiche », e la sua dimostrazione stabilisce che « non vi possono essere due sostanze differenti ». Più spesso le dimostrazioni sono impacciate, e han bisogno di richiamarsi ad assiomi ausiliari. Accade perfino che, secondo i casi, gli assiomi siano affatto opposti. Per provare che di due sostanze assolutamente differenti l'una non può produrre l'altra, si ammetterà l'assioma: due cose che non hanno niente di comune, non possono essere causa ed effetto (I, 6); e per provare che l'intelligenza divina non ha nessun rapporto con l'intelligenza umana, bisognerà fondarsi sull'assioma formalmente contrario: la causa non ha niente di comune col suo effetto (I, 17, sch.: cfr. *Lett.* 64). — Questi assiomi, in altri casi, sono intercalati fra gli altri, dimostrati come proposizioni; interrompono così l'ordine delle proposizioni essenziali e possono anche generare gravi confusioni...

« In generale, le dimostrazioni dell'*Ethica* sono inutili o quasi, o non hanno una gran forza. Talvolta, per mezzo di proposizioni identiche la stessa dimostrazione è ripetuta a sazietà, quando basterebbe averla data una volta. Per es.: 1. L'anima non conosce il corpo stesso umano (II, 19). — 2. L'anima non conosce le parti del corpo umano (II, 24). — 3. L'anima non conosce la durata del corpo umano (II, 30). Ma d'ordinario la dimostrazione non è se non il richiamo di

una proposizione dimostrata. Può accadere, ed è il caso presso che costante per la III e per la IV parte, che noi abbiamo presente allo spirito questa proposizione anteriore: il semplice enunciato allora potrebbe bastare. Se noi prendiamo ad esempio questa serie di proposizioni:

1. Non vi sono due sostanze (I, 5);
2. Dio è l'unica sostanza (I, 14);
3. Tutto ciò che è, è in Dio (I, 15);
4. Dio non può essere costretto da una causa esterna (I, 17);

c'importa poco che esse siano provate una dopo l'altra, ma c'importerebbe molto comprenderne bene una sola. Certe proposizioni infatti sono come capilinea; se esse fossero perfettamente chiarite, noi passeremmo oltre su tutte le altre. Ma esse sono chiarite raramente. Qualche volta è arrecato un esempio (p. e. I, 21) ed è il caso più favorevole, anche se l'esempio debba essere indebitamente generalizzato (p. e. II, 49). Ma il processo abituale è di ridurre la proposizione alla sua negativa e dimostrarla per assurdo (Spinoza dichiara che è questo il suo metodo ordinario: *Lett.* 64). È noto che così la convinzione è forzata, senza essere illuminata. Si direbbe che l'autore è più preoccupato di provare il suo sistema che non di farlo comprendere, o piuttosto ancora ch'egli miri soltanto a impedire che lo si rifiuti. Le armi di difesa prendono tutto il posto. Gli enunciati si soppraccaricano, le proposizioni puramente ausiliarie si moltiplicano, di dimostrazioni non ce n'è mai abbastanza, a tal punto che spessissimo quando una dimostrazione deve correggerne un'altra, la prima tuttavia è lasciata per maggior sicurezza. Sotto un tale ammasso, la dottrina non si può sviluppare e rimane propriamente allo stato di formole. Spinoza è accasciato dalla forma adottata. Pare se ne sia stancato egli stesso, perchè si lamenta molto gentilmente in uno scolio, della prolissità dell'ordine geometrico: 'sed antequam haec prolixo nostro geometrico more demonstrare incipiam, lubet ipsa rationis dictamina hic prius breviter ostendere' (IV, 18 sch.)».

PARTE I.

1. «Definitio, ut dicatur perfecta, debebit intimam essentiam rei explicare, et cavere, ne ejus loco propria quaedam usurpemus; ad quod explicandum, ut alia exempla omittam, ne videar aliorum errores velle detegere, adferam tantum exemplum alicujus rei abstractae, quae perinde est, quomodocumque definiatur, circuli scilicet: quod si definiatur esse figuram aliquam, cujus lineae, a centro ad circumferentiam ductae, sunt aequales, nemo non videt talem definitionem minime explicare essentiam circuli, sed tantum ejus aliquam proprietatem. Et quamvis, ut dixi, circa figuras et caetera entia rationis hoc parum referat; multum tamen refert circa entia physica et realia: nimirum quia proprietates rerum non intelliguntur, quamdiu earum essentiae ignorantur; si autem has praetermittimus, necessario concatenationem intellectus, quae naturae concatenationem referre debet, pervertemus, et a nostro scopo prorsus aberrabimus. Ut itaque hoc vitio liberemur, erunt haec observanda in definitione: I. Si res sit creata, definitio debebit, uti diximus, comprehendere causam proximam. Ex. gr. circulus, secundum hanc legem, sic esset definiendus: eum esse figuram, quae describitur a linea quacumque, cujus alia extremitas est fixa, alia mobilis; quae definitio clare comprehendit causam proximam. II. Talis requiritur conceptus rei, sive definitio ut omnes proprietates rei, dum sola, non autem cum aliis conjuncta spectatur, ex ea concludi possint, uti in hac definitione circuli videre est. Nam ex ea clare concluditur omnes lineas a centro ad circunferentiam ductas aequales esse; quodque hoc sit necessarium requisitum definitionis, adeo per se est attendenti manifestum, ut non videatur operae pretium in ipsius demonstratione morari, nec etiam ostendere ex hoc secundo requisito omnem definitionem debere esse affirmativam. Loquor de affirmatione intellectiva, parum curando verbalem, quae propter verborum penuriam poterit fortasse aliquando negative exprimi, quamvis affirmative intelligatur. — Definitionis vero rei increatae haec sunt requisita: I. Ut omnem causam secludat, hoc est, objectum nullo alio praeter suum esse egeat ad sui explicationem. II. Ut data ejus rei definitione nullus maneat locus quaestioni, an sit? III. Ut nulla, quoad mentem, habeat substantiva,

quae possint adjectivari, hoc est, ne per aliqua abstracta explicetur. IV. Et ultimo (quamvis hoc notare non sit valde necessarium) requiritur, ut ab ejus definitione omnes ejus proprietates concludantur. Quae etiam omnia attendenti accurate fiunt manifesta ». (*De intell. em.*, in *Opera*, I, 29-30). — « Video vos iis haerere, propterea quod non distinguitis inter genera definitionum. Nempe inter definitionem quae inservit ad rem cujus essentia tantum quaeritur, et de qua sola dubitatur, explicandam; et inter definitionem quae ut solum examinetur proponitur. Illa enim, quia determinatum habet obiectum, vera debet esse; haec vero non refert. Ex. gr. si quis templi Salomonis descriptionem me roget, ipsi veram templi descriptionem tradere debeo nisi cupiam cum ipso garrire. Sed si ego templum aliquod in mente concinnavi, quod aedificare cupio; ex cujus descriptione concludo me talem fundum, totque millia lapidum, aliorumque materialium emere debere; an aliquis sanae mentis mihi dicet me male conclusisse, ex eo quod forte falsam adhibui definitionem? Vel aliquis a me exiget, ut meam definitionem probem? Is sane nihil aliud mihi dicit, quam quod id, quod conceperim, probem me concepisse, quod plane est nugari. Quare definitio vel explicat rem prout est extra intellectum; et tum vera debet esse, et a propositione vel axiomate non differt, nisi quod illa tantum circa rerum, rerumve affectionum essentias versatur; hoc vero latius, nempe ad aeternas veritates etiam se extendet; vel rem, prout a nobis concipitur vel concipi potest; tumque in eo etiam differt ab axiomate et propositione, quod non exigit, nisi ut concipiatur absolute, non, ut axioma, sub ratione veri. Quare mala definitio illa est, quae non concipitur..... Aliud exemplum addo... Si dicam unamquamque substantiam unum tantum habere attributum, mera est propositio, et eget demonstratione. Si vero dicam, per substantiam intelligo id, quod uno tantum attributo constat, bona erit definitio, modo postea entia pluribus attributis constantia alio nomine a substantia insigniantur ». (*Lett.* 9; II, 223-4). È chiaro che le definizioni date da Spinoza sono tutte di questa seconda specie.

2. Cfr. PLAT., *Fedro*, 245 C-E: μόνον τὸ αὐτὸ κινοῦν, ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό, οὔ ποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως). Per PLOTINO, *Enn.*, VI, 8, 16, Dio è ἑαυτοῦ ἐνέργημα αὐτος. Per LATTANZIO, *Div. Inst.*, I, 7, *ipse ante omnia ex se ipso procreatus* (e Lattanzio cita sibille, oracoli e le *Exortationes* ora perdute di Seneca) Per S. GIROLAMO, *Comm. ad Eph.*, II, 3, *ipse sui origo est suaeque causa substantiae*. Al concetto di *causa sui* si riferisce anche S. AGOSTINO, *De trinit.*, I, 1; e fu concetto poi diffuso nella Scolastica (*ens a se*) e anche nella filosofia del Rinascimento. Per la dottrina scolastica, v. SUAREZ, *Disp. met.* (1597) XXVIII, sez. 1. Raramente vi ricorsero i filosofi ebrei (v. FREUDENTHAL, *Sp. u. die Scholastik*, p. 119). Esso invece ha una grande importanza in Descartes, com'era naturale dato il suo ritorno all'argomento ontologico. V. *Medit.* III; *Risp. alle 1e alle 4e obbiez.*, e *Lett.* 222 bis (*Oeuvres*, V, 546, ed. Adam-Tannery). Ma gli Sco-

lastici contemporanei l'avevan resa un'espressione comune: « *causa sui, ut vulgo dicitur* » (Spinoza, *De emend. intell.*).

Da questa definizione Spinoza muove per le sua prova ontologica dell'esistenza di Dio: vedi *Eth.* I, def. 8, a. 7, prop. 8, sch. 2, prop. 11. Vi si riferisce anche in I, propp. 12, 24, 25 sch., V, prop. 35. Cfr. anche I, prop. 8, sch. 2.

3. L'*essentia* sarà definita da Spinoza in *Eth.* II, def. 2.

4. *In suo genere* è detto in opposizione ad *absolute* (cfr. def. VI e l'*Explic.*; prop. 16 dem. e prop. 28 sch.). Cfr. n. 43.

5. Questo concetto del finito è scolastico. SUAREZ p. e. *Disput.* XXX, sez. 2: « Dicitur aliquid finitum, non quia est hoc et non aliud, sed quia terminatur ad aliud ». Il FREUDENTHAL (*Sp. u. d. Schol.*, p. 120) osserva che non a caso questa definizione del finito segue a quella della *causa sui*, perchè la *causa sui*, come *absoluta affirmatio existentiae* (*Eth.* I, prop. 8, sch. 1), non è se non un'altra espressione invece di *infinitum*. E i due concetti *infinitum* e *finitum* erano naturalmente spiegati insieme in tutti i manuali (p. e. SUAREZ, *Disput.* XXVIII, 1).

6. Cfr. *Eth.*, I, prop. 8, sch. 2. Esagera il Freudenthal i rapporti di Sp. con la scolastica dicendo di questa definizione (come delle due seguenti dell'attributo e del modo) che essa sia la definizione aristotelico-scolastica, quantunque in una forma modificata da Cartesio. Il quale aveva determinato il concetto di sostanza in due modi diversi. Nelle *Rationes Dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes more geometrico dispositae* (*Oeuv.*, VII, 161) def. V, l'aveva definita: « Omnis res cui inest immediate ut in subiecto, sive per quam existit quod percipimus... vocatur substantia »; e questa, secondo il Freudenthal, è la definizione di Aristotele e degli Scolastici. Ma la vera definizione cartesiana è quella dei *Princ. philos.* (I, 51): « Res quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum »: definizione, che, viceversa, secondo altri storici (UEBERWEG-HEINZE, *Grundriss*, I[8], p. 111), conterrebbe il germe di tutta l'*Ethica* spinoziana. La definizione scolastica (attinta da ARIST. *Categ.* c. 5 οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν) sarebbe p. e. quella di S. Tommaso *S. th.* I, q. 29, a. 2: « Illa subsistere dicimus, quae non in aliis sed in se existunt »; e I, 3, 5; « substantia est ens per se subsistens »; « substantia non significat hoc solum, quod est per se esse... sed significat essentiam cui competit sic esse, id est per se esse » (cfr. SUAREZ, *Disp.* XXXI, 1; XXXIII, 1; BURGERSDIJCK [scolastico olandese noto a Sp.], *Inst. metaph.* l. II, c. 1, p. 229; *Inst. log.* l. I, c. 4, p. 20).

Del resto, secondo il parere del Freudenthal, la definizione cartesiana non sarebbe nuova. Chè pare fosse usuale a tempo di Giovanni Damasceno se questi dice: ὁρίζονται δὲ τὴν οὐσίαν οὕτως· ἡ οὐσία ἐστὶ πρᾶγμα αὐθύπαρκτον μὴ δεόμενον ἑτέρου πρὸς σύστασιν. Ed egli spiega il συμβεβηκός: σ. δέ ἐστι τὸ μὴ δυνάμενον ἐν ἑαυτῷ εἶναι, ἀλλὰ ἐν ἑτέρῳ ἔχον τὴν ὕπαρξιν.

E come Descartes, prima di lui, lo scolastico JAC. MARTINI (*Exerc. metaph.*, ed. 1615, p. 487) aveva detto la sostanza « rem per se subsistentem nec indigentem alterius ope ut sit »; e SUAREZ, *Disp.* XXX, p. 299: « substantia ita substat, ut non indigeat ipsa simili sustentaculo ». Soltanto che, secondo il Freud., questa definizione sarebbe più rara; e Spinoza la conservò nei *Princ. philos. Cart.*, I, def. 5, ma nell'*Ethica* tornò a quella aristotelico-scolastica.

Ora chi confronti la 5ª def. della parte I dei *Princ. philos. Cart.*, la trova una ripetizione materiale della definizione delle *Rationes more geometrico dispositae*, che, secondo del Freud., è schiettamente scolastica, e che non vedo perchè al LUDEWIG (*Die Substanztheorie bei Cartesius in Zusammenhang mit der scholastischen u. neueren Philos.*, Fulda, 1893, p. 14 sgg.) e al BRUNSCHVICG, *La révol. cartésienne et la notion spinoziste de la substance*, in *Revue d. métaph. et d. mor.*, sept. 1904, p. 764) voglia parere una giustapposizione della concezione cartesiana e della concezione scolastica.

Ma, a parte ciò, l'*existere in se* o *per se* di S. Tommaso e il *nulla alia re indigere ad existendum* di Cartesio non par che differiscano se non nell'espressione verbale (cfr. GILSON, *Index scolastico-cartésien*, Paris, Alcan, 1913, pp. 275-7). La distinzione, che vuol fare il Brunschvicg, tra la sostanza scolastica logicamente definita come il soggetto cui inerisce il predicato e la sostanza metafisica cartesiana, sostanza infinita, la cui essenza importa l'esistenza (*res quae per se apta est existere*, come Cartesio dice nella terza *Medit.*) non ha gran solidità; perchè non solo in Cartesio e in Spinoza, come avverte il Freudenthal (pp. 121-2 n.), ma neppure nella Scolastica (e basterebbero a dimostrarlo le definizioni tomiste qui sopra riferite) si fa, nè si può fare, una distinzione netta tra il significato logico e il metafisico: e tutto il razionalismo cartesiano-spinoziano si regge appunto sull'indistinzione. La novità di Cartesio, portata poi da Spinoza a maggior coerenza e rigore logico, per cui il concetto della sostanza non è più applicabile se non a Dio, e non ci può essere più se non una sola vera sostanza, non è una trasformazione del concetto antico, ma un approfondimento. Il rapporto d'inerenza del predicato nel soggetto importava appunto la dipendenza del primo dal secondo, come di condizionato a condizione; e coincideva perciò col rapporto di accidente e sostanza. Ora era anche dottrina scolastica che l'assolutamente incondizionato, l'assoluta sostanza non potesse essere altro che Dio. Chè se si vuol far consistere la differenza tra la scolastica e il cartesianismo (BRUNSCHVICG, p. 792) nell'opposizione tra i due metodi della regressione analitica e della progressione sintetica, col primo dei quali si andrebbe alla sostanza, e col secondo si moverebbe dalla sostanza, converrebbe riflettere che anche Aristotele e anche gli Scolastici distinguevano, come due processi inversi, quello del conoscere che parte dal Primo *quoad nos* e quello dell'essere, che muove invece dal Primo *simpliciter*, e quindi va dal semplice al complesso.

Il vero significato, affatto speciale, della sostanza spinoziana, più che da questi ravvicinamenti estrinseci e particolari, è illuminato dall'interna struttura della sua definizione (in cui esplicitamente è identificato l'*esse in se* è il *per se concipi* e *non indigere conceptu alterius rei*) nonchè dal rapporto da un lato con l'*essentia* della def. I, *ratio essendi* della sostanza, e dall'altro con l'*essentia* della def. IV, *ratio cognoscendi* di essa: due concetti realmente anticipati da Cartesio.

Sulla genesi storica della nozione spinoziana della sostanza vedi ora G. Th. Richter, *Spinozas philosophische Terminologie historisch u. immanent kritisch untersucht*, I Abheil., Leipzig, Barth, 1913, pp. 65-81; ivi pure il cap. 3 (pp. 57-81) intorno al significato di *in se*, *per se*, *a se*, *esse*, *concipi*.

7. *Constituens* è accus. neutro, e si riferisce a *quod*. Cfr. *Eth.*, II, prop. VI, sch.: « Quicquid ab infinito intellectu percipi potest tanquam substantiae essentiam constituens ». Si noti che tra questo concetto, formato da ciò che l'intelletto percepisce della sostanza come costitutivo della sua essenza, e il *conceptus*, di cui s'è parlato nella def. prec., non ci può essere differenza di sorta: essi sono lo stesso concetto. Infatti nella prima redazione dell'*Ethica* era unica la definizione della sostanza e dell'attributo, come risulta dalla lett. al de Vries della fine di febbr. 1663 (*Ep.* IX; II, 224), dove è formolata come segue: « Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur; hoc est, cujus conceptus non involvit conceptum alterius rei [*is cujus cognitio non indiget cognitione alterius rei*, rimase nello sch. 2 della prop. 8 di questa parte]. Idem per attributum intelligo, nisi quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis ». Definizione importante per la genesi e il significato dell'attributo spinoziano. In questa lett. Sp. continua: « Haec, inquam, definitio satis clare explicat, quid per substantiam sive attributum intelligere volo. Vultis tamen, quod minime opus est, ut exemplo explicem, quomodo una eademque res duobus nominibus insigniri possit. Sed ne parcus videar, duo adhibeam. Primum: dico, per Israëlem intelligi tertium Patriarcham, idem per Jacobum intelligo, quod nomen Jacobi ipsi imponebatur propterea quod calcem fratris apprehenderat. Secundum: per planum intelligere volo id, quod omnes radios lucis sine ulla mutatione reflectit; idem per album intelligo, nisi quod album dicatur respectu hominis planum intuentis ». Qui l'attributo è o pare un aspetto soggettivo (*respectu intellectus* = *respectu hominis*) ed estrinseco della sostanza. Il cui concetto perciò coinciderebbe col concetto dell'attributo soltanto nel rispetto soggettivo.

A questo punto di vista, dopo l'Hegel (*Gesch. d. Philos.*, ed. Belland, p. 875), si mise J. E. Erdmann nella sua celebre interpetrazione formalistica o, com'ei disse, modalistica dell'attributo spinoziano (*Versuch einer wissensch. Darstellung d. Gesch. d. neuern Philos.*, Bd. I, Abth. 2, Lpz., Riga u. Dorpat, 1836, pp. 59-63; *Die Grundbegriffe des Spi-*

nozismus, in *Vermischte Aufsätze*, pp. 145-52, e *Grundr. d. Gesch. d. Phil.*, II², 57-62). Gli attributi, per lui, sono esterni alla sostanza. Già lo dice la stessa parola; non ciò che è proprio (*proprium, proprietas*) della sostanza, ma *quod ei attribuitur* (sc. *ab alio*). La definizione non dice che gli attributi costituiscono la sostanza, ma che sono quel che di essa percepisce l'intelletto; e quando Spinoza dice (def. VI) che gli attributi *exprimunt* l'essenza della sostanza, è sempre per l'intelletto che l'essenza viene espressa. E l'intelletto, Spinoza lo dice espressamente, non appartiene alla sostanza come tale. *Intellectus actu, sive is finitus sive infinitus... non ad naturam naturantem referri debet* (*Eth.*, I, prop. 31). Gli attributi perciò sono determinazioni che mette nella sostanza un intelletto estrinseco; essa, in sè, è assolutamente indeterminata. Non può ammettere in sè nessuna determinazione, cioè nessuna negazione.

Questa esteriorità degli attributi alla sostanza si scorge anche guardando quanti e quali attributi sono ammessi da Spinoza. « Se gli attributi fossero qualcosa d'inerente alla stessa sostanza e di necessario, allora si dovrebbe parlare d'un determinato numero di attributi, ossia di tanti per l'appunto, quanti son propri della sostanza. Ma tale necessità, o determinatezza, in essa non c'è; e però essa è indifferente al numero degli attributi, che vi si mettono. Ma tanto meno essa può escludere da sè un qualunque attributo, perchè ciò importerebbe in lei una determinata idiosincrasia: e però è detto che la sostanza ha infiniti attributi (def. VI), cioè che vi si possono mettere tutti gli attributi possibili. Malgrado questi infiniti attributi, essa è considerata soltanto sotto due attributi, quello del pensiero e quello dell'estensione. Dio, o la sostanza, è dunque pensante, in quanto l'intelletto lo considera sotto l'attr. del pensiero, ed è esteso in quanto l'intelletto lo considera sotto l'attr. dell'estensione. E la ragione che egli sia considerato soltanto sotto questi due attributi, non è in Dio, ma nel fatto che lo spirito umano (o l'idea di un corpo esistente) che lo considera, trova in sè soltanto estensione e pensiero ». (*Versuch*, 60-61).

K. Fischer, all'incontro, osserva che dalla definizione VI e dalla relativa *expl.* risulta che: « 1. Dio o la sostanza consta di attributi; 2. ogni attributo esprime un'essenza eterna ed infinita; 3. l'attributo si distingue in ciò dalla sostanza, che non è, come questa, assolutamente, ma soltanto nel suo genere infinito. Essenza in Spinoza vale quanto realtà, e questa quanto perfezione, giacchè egli insegna esplicitamente (*Eth.*, I, prop. 2; II, def. 6) che 'quanto più una cosa ha di realtà, tanto più attributi gli competono' e 'per realtà e perfezione io intendo la stessa cosa'. Dalla definizione dell'attributo segue la proposizione (*Eth.*, I, prop. 10): 'ogni attributo deve esser concepito per sè'. Dalla definizione di Dio segue, che ogni attributo esprime l'essenza della sostanza divina e perciò è eterno: 'Dio o tutti gli attributi di Dio sono eterni' (I, prop. 19 dem.). Spinoza dice: 'Dio o tutti gli attr. di Dio (*Deus sive*

omnia Dei attributa)'; cioè pone Dio eguale all'insieme di tutti i suoi attributi. Queste proposizioni contraddicono ogni concezione formalistica. Questa insegna: gli attributi non sono contenuti nell'essenza di Dio, ma son posti in esso dall'esterno. Spinoza insegna: Dio consta di attributi, è eguale a tutti i suoi attributi. Lì si dice: gli attributi derivano dall'intelletto, alcuni di essi dall'intelletto finito (umano) ed esprimono l'essenza della natura umana, che non è nè infinita nè eterna. Spinoza dice: ogni attributo è l'espressione dell'essenza eterna ed infinita, ognuno è nel suo genere infinito e in sommo grado perfetto. Secondo l'interpetrazione formalistica, gli attributi non sono realtà. Secondo Spinoza, gli attributi sono realtà: tanto maggiore realtà c'è in un essere, quanto più sono i suoi attributi. Secondo quella interpretazione, gli attributi devono essere concepiti dall'intelletto. Spinoza dice: ogni attributo deve esser concepito per sè. Secondo la veduta formalistica, gli attributi sono soltanto *in intellectu*. Secondo Spinoza, gli attributi sono *extra intellectum*. Dice letteralmente (*Eth.*, I, prop. 4 dem.): 'Tutto ciò che è, è o in sè o in altro, cioè fuori dell'intelletto non c'è altro che sostanze e loro affezioni. Fuori dell'intelletto adunque non c'è nulla, per cui le cose possano distinguersi l'una dall'altra, salvo le sostanze o, che è lo stesso, i loro attributi e i loro modi (affezioni)'. Dove l'ultima proposizione è legata alla precedente con un *ergo*. Sicchè l'Erdmann non poteva appellarsi a questo luogo (*Grundriss*, II, 57 n.) per escludere gli attributi dalle cose *extra intellectum*; nè alla prima proposizione sola, perchè essa non sta da sè, ma ha nell'altra una conseguenza immediata. I modi o affezioni presuppongono gli attributi e senza di questi non possono essere, nè esser pensati; quindi anche nella prima prop. si parla degli attributi. E lo stesso deve dirsi del luogo della *Lett.* 4, dove Sp. dice che « praeter substantias et accidentia nihil detur realiter, sive extra intellectum » (Fischer, *Gesch. d. n. Philos.*, II⁴, 375-6). Intorno alla controversia Erdmann-Fischer v. uno scritto di G. Tarantino, *Saggi filosofici*, Napoli, Morano, 1885, pp. 129-50; e si può vedere Delbos, *Le problème moral dans la philos. de Spin.*, Paris, Alcan, pp. 31 sgg., e per una rassegna dei vari interpreti nei due sensi, soggettivistico e oggettivistico, G. Busolt, *Die Grundzüge der Erkenntnisstheorie u. Metaphysik Spinozas*, Berlin, 1875, part. II, § 11.

Affine all'interpetrazione di Erdmann è quella del Trendelenburg (*Hist. Beitr. z. Philos.*, III, 366-71) per cui gli attributi sono diversi modi d'esprimere o intendere una stessa cosa, a quel modo che la essenza del cerchio può essere definita con una costruzione geometrica o con una equazione algebrica.

A Bertrando Spaventa (*La filosofia di Gioberti*, Napoli, 1863, pp. 326-7, 350-5, 384-9; cfr. *Saggi di critica*, Napoli, 1867, pp. 368 sgg. e *Scritti filosofici*, ed. Gentile, Napoli, 1900, pp. 284 sgg.) parve avessero torto e quelli che si rappresentano la sostanza come assoluta indifferenza e coloro che ammettono la distinzione nello stesso contenuto, facendo

che l'intelletto aggiunga soltanto la forma. « Contro i primi si può dire: è vero che la sostanza è la indifferenza di pensiero ed estensione, e come tale è immobile, cioè non distinta realmente come pensiero e estensione. Ma questa indifferenza è assolutamente indistinta in se stessa come indifferenza? Anzi sarebbe essa la indifferenza del pensiero e dell'estensione, se fosse assolutamente indistinta come tale indifferenza? Infatti, perchè gli attributi hanno la loro verità, cioè spariscono e sono uno nella sostanza? In quanto sono potenza o causa: l'uno potenza di pensare (*infinita cogitandi potentia*), e l'altro potenza di agire (*quantitas infinita* o *infinita agendi potentia: Eth.*, II, prop. 7 cor.); e in quanto sono una stessa causalità. E sono una stessa causalità, in quanto l'ordine e il nesso delle idee e delle cose è lo stesso. La identità o indifferenza della sostanza è dunque questa medesimezza di causalità, e perciò non è inerzia assoluta. Il che è quanto dire, che gli attributi sono doppiamente uno; in quanto sono ambedue causa o attività, e in quanto causano allo stesso modo, secondo la stessa legge. Quindi la sostanza è doppiamente determinata, perchè non solo è causa, ma una determinata causa (cioè la legge della sua attività è il meccanismo: il *naturare*). Ma d'altra parte non si può negare, che il causare e il modo di causare (*naturare*) non si connettono intimamente al contenuto dell'estensione e del pensiero; i quali non è già che causano, e causano così, perchè sono estensione e pensiero, ma appunto perchè sono uno nella sostanza, cioè indifferenti come estensione e pensiero. La sostanza non è causa, cioè distinta in sè, come contenuto, ma come semplice forma vuota. Perchè fosse causa come contenuto, bisognerebbe che si determinasse da sè come estensione e pensiero, e che non fosse attivo che come questo determinarsi ». Spinoza resta in questa contraddizione dell'indifferenza, che, sebbene in se stessa distinta, rimane indifferente, o di una forma che è attiva, e pure non pone il suo contenuto. (Su questa interpetrazione dello Spaventa v. N. De Concilis, *Sul concetto spinozistico dell'assoluto*, Avellino, 1910, pp. 21-25). Ma altrove (*Scritti filosofici*, pp. 286-7) lo Spaventa avvertì che questa contradizione noi possiamo vederla in Spin., non la vide Spinoza stesso. Pel quale invece è una viva esigenza l'intimità della differenza alla sostanza, l'attuosità sua, e non s'accorge che la sua differenza rimane estrinseca.

Pare a noi, in verità, che la deduzione degli attributi sia empirica; laddove quella della causalità della sostanza, a priori. Quindi la sostanza è *causa sui*; ma per se stessa non è nè questo nè quell'attributo. Il pensiero è l'attributo indotto dall'esperienza del pensiero che l'uomo trova in se stesso (*Eth.*, II, ax. 2), come l'estensione quello che rende concepibile l'altra esperienza, che cioè *nos corpus quoddam multis modis affici sentimus* (II, ax. 4). È il modo empirico che conduce Spin. all'attributo. Dalla sostanza come tale non c'è passaggio all'attributo, perchè la sostanza divisa dall'attributo è priva della sua stessa essenza, la

quale non può essere costituita se non dall'attributo. È merito di Cartesio di aver appunto affermata l'impossibilità di concepire la sostanza senza attributi. «Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cujusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit» (*Princ. philos.*, I, 53); «distinctio rationis est inter substantiam et aliquod ejus attributum, sine quo ipsa intelligi non potest, vel inter duo talia attributa ejusdem alicujus substantiae. Atque agnoscitur ex eo, quod non possimus claram et distinctam istius substantiae ideam formare, si ab ea illud attributum excludamus; vel non possimus unius ex ejusmodi attributis ideam clare percipere, si illud ab alio separemus» (I, 62). E da Cartesio muove certamente Spin. nella sua concezione dell'attributo. La definizione cartesiana («id quod in substantia formaliter continetur, et ab ipsa substantia non nisi ratione distinguitur») ricorda nei *Princ. phil. Cart.*, I, prop. 7 sch.; laddove nei *Cog. metaph.*, II, c. 11, § 4 non fa se non riprodurre un concetto e una classificazione degli attributi propria degli scolastici olandesi (v. nota di Appuhn a q. l. in *Oeuvres de Spin.*, I, 565). Concetto da lui combattuto nel *Breve Trattato*, I, 7: dove quegli attributi dei *Cog. met.* sono dichiarati semplici *propria* (proprietà), «che appartengono bensì a una cosa, ma non spiegano che cosa essa sia», e distinti perciò nettamente dai veri e propri attributi, «onde la cosa è conosciuta». Sono proprietà e non attributi di Dio p. e. l'onniscienza, la misericordia, la saggezza: «perchè queste cose non sono se non modi della sostanza pensante, nè possono in nessun modo esistere, nè esser concepite senza la sostanza di cui sono i modi; e però esse non possono attribuirsi a Dio che è un essere non avente bisogno per esistere di nient'altro che se stesso».

Non ci pare badi bene a questa distinzione il Freudenthal (*o. c.*, p. 123) quando fa risalire ad Aristotele e agli scolastici anche questa distinzione dell'attributo cartesiano dal modo.

Nuove analisi della teoria spinoziana dell'attributo sono nello studio del Richter, pp. 23-52 e in un altro di V. Delbos, nell'*Année philosophique*, XXIII, 1913, pp. 1-17.

8. Questa distinzione di attributi e modi tolse Sp. da Cartesio, *Princ. philos.*, I, 53-54. Il modo è il συμβεβηκὸς (ὃ ὑπάρχει μὲν τινί: *Metaph.* Δ 30, 1025 a 14, 30) di Aristotele, l'*accidens* degli scolastici. Perchè e quando sia da preferire *modus* ad *accidens* Sp. dice in *Cog. metaph.*, I, 1, § 11: «Nam accidens nihil est praeter modum cogitandi, utpote quod solummodo respectum denotat. Ex. gr. cum dico triangulum moveri, motus non est trianguli modus, sed corporis quod movetur: unde motus respectu trianguli accidens vocatur; respectu vero corporis est sive ens reale sive modus. Non enim potest motus concipi sine corpore; at quidem sine triangulo». Ma qualche volta anche Sp. usa pure *accidens=modus*. P. e. nel cit. l. della *Lett.* 4: «quod praeter substantias et accidentia nihil detur realiter» (cfr. *Cog. met.*, II, 1, 1 e II, 5, 1: «praeter substantias earumque modos nihil dari»).

Si noti il rapporto del modo alla sostanza opposto a quello dell'attributo a essa sostanza: poichè l'attributo fa concepire la sostanza, e il modo è reso concepibile dalla sostanza (in quanto, s'intende, determinata dall'attributo). Il rapporto del modo alla sostanza era stato fissato da Aristotele, *Anal. post.*, I, 76 a 4: ἕκαστον δ'ἐπιστάμεθα μὴ κατὰ συμβεβηκός, ὅταν κατ' ἐκεῖνο γινώσκομεν καθ'ὅ ὑπάρχει. S. Tommaso, *S. Th.*, I, 2 q. 53 a 2: «Quodlibet accidens definitur per suum subjectum». Vedi Richter, *o. c.*, pp. 82-89.

9. Cfr. *Eth.*, I, prop. 9 e 10 sch., II, 7 sch., e *Lett.* 9 e 56. Nel *Br. tratt.*, I, cap. 2 Dio è detto «un essere del quale tutto, o infiniti attributi sono affermati, ciascuno dei quali è infinitamente perfetto nel suo genere», e in nota è così spiegato perchè se ne affermano attributi infiniti: «La ragione di ciò è che, il Niente non potendo avere nessun attributo, il Tutto deve avere tutti gli attributi; e come il Niente non ha attributi perchè non è nulla, il Qualcosa ha attributi, perchè è qualcosa. Dunque, più è qualcosa, e più deve aver d'attributi; e per conseguenza, Dio, essendo quel qualcosa che possiede la più alta perfezione, l'infinità, la totalità, deve avere anche attributi perfetti, infiniti e la totalità degli attributi». Giustamente qui il Freudenthal avverte che a fondamento di questi concetti di Dio sta il concetto scolastico dell'*ens quo majus concipi non potest*, premessa maggiore dell'argomento ontologico. Vedi Richter, *o. c.*, pp. 53-56.

10. Cfr. *Eth.*, I, prop. 32, e qui appresso n. 44 «Quod necessarium ac liberum duo contraria sunt, non minus absurdum et rationi repugnans videtur: nam nemo negare potest Deum seipsum et caetera omnia libere cognoscere, et tamen cuncti communi suffragio concedunt Deum seipsum necessario cognoscere. Quare mihi nullam inter coactionem vel vim, et necessitatem differentiam constituere videris... Si affirmamus Deum potuisse rem non velle, et non potuisse eam non intelligere, Deo diversas attribuimus libertates, alteram necessariam, alteram indifferentem; et consequenter Dei voluntatem ab essentia sua suoque intellectu diversam concipiemus, et hoc pacto in aliam ac aliam incidemus absurditatem»: (Spin., *Lett.* 56). — «Ego eam rem liberam esse dico, quae ex sola suae naturae necessitate existit et agit; coactam autem, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione... Ex. gr. lapis a causa externa, ipsum impellente, certam motus quantitatem accipit, qua postea, cessante causae externae impulsu, moveri necessario perget. Haec igitur lapidis in motu permanentia coacta est, non quia necessaria, sed quia impulsu causae externae definiri debet» (*Lett.* 58). «Est namque libertas virtus seu perfectio: quicquid igitur hominem impotentiae arguit, id ad ipsius libertatem referri nequit. Quare homo minime potest dici liber propterea quod potest non existere, vel quod potest non uti ratione, sed tantum quatenus potestatem habet existendi et operandi secundum humanae naturae leges. Quo igitur hominem magis liberum esse consideramus,

eo minus dicere possumus, quod possit ratione non uti, et mala prae bonis eligere; et ideo Deus, qui absolute liber existit, intelligit et operatur, necessario etiam, nempe ex suae naturae necessitate, existit, intelligit et operatur... Libertas agendi necessitatem non tollit, sed ponit »: *Tract. polit.*, c. II, §§ 7, 11. Questo luogo dimostra insussistente la distinzione che fa l'Appuhn (*Eth.*, p. 662) tra l'*agere* e l'*operari* di q. def.: « *entre l'action à laquelle se détermine d'elle-même une chose libre et l'operation à laquelle est déterminée du dehors une chose contrainte* ». Per Sp. sono due sinonimi.

Per gli antecedenti di questo concetto spinoziano della libertà si può ricordare col Freudenthal (*op. cit.*, p. 125) S. Agostino, *De civ. Dei*, v, 10 sgg. (e meglio XII, 3: *necessitas nostra illa dicenda est, quae non est in nostra potestate*), S. Tommaso, *S. Th.*, I, q. 82, a. 1 *necessitas naturalis non aufert libertatem voluntatis*; e *coactionis necessitas repugnat libertati*; Suarez, *Disp.*, XIX, s. 2: *actio libera quae non coacta est sed voluntaria, quae libertas non excludit necessitatem meam*; Campanella, *Metaph.*, l. IX, c. 5, a. 5: « Dicemus ergo libertatem ut distinguatur contra servilem coactionem... esse quid nobilissimum, quo animo se ipsum movet. Deus non coactione est Deus, sed necessitate, non illata, sed innata » (cfr. c. 5, a. 4); Burgersdijck, *Coll. phys.*, ed. 1637, p. 342 e *Phil. mor.*, ed. 1644, p. 62-3: « Voluntarium dici potest quidquid non est coactum... Finis appetitur necessario et tamen haec finis appetitio voluntaria est et libera quoque, quatenus liberum accipitur pro eo quod spontaneum est cum ratione »; Taurellus, *Philos. triumph.*, ed. 1617, tract. III, p. 227. Giansenio, *De grat. Christ.*, l. VI, c. 6: « Sola necessitas violenta... seu necessitas coactionis libertati arbitrii adversatur, non autem determinatio ad unum »; e Hobbes, *Lev.*, c. XIV, I, p. 105, trad. Vinciguerra: « Per libertà... intendo la mancanza d'impedimenti esterni »; e XXI, I, p. 172: « Libertà significa propriamente l'assenza di opposizione, per opposizione intendo gli esterni impedimenti ». Ma bisogna sopra tutto ricordare Giordano Bruno (*De l'infinito*, in *Diall. met.*, ed. Gentile, p. 294: « Onde sono a fatto medesima cosa libertà, volontà, necessità, ed oltre il fare, possere ed essere »: cfr. *De immenso*, I, 11, e *Lampas trig. stat.*, in *Opera*, ed. Fiorentino, Tocco e Vitelli, I, I, 243, e III, 41) e tutta la tradizione stoica (v. Hamelin, *Sur une des origines du Spinozisme*, nell'*Année philos.*, XI, 1900, Paris, 1901, pp. 11-28) e neoplatonica.

11. L'eternità, dice Sp. nei *Cog. met.*, I, 4 è l'attributo *sub quo infinitam Dei existentiam concipimus*, e si distingue perciò dalla durata (*duratio*, cfr. *Eth.*, II, def. 5) che è l'attributo, *sub quo rerum creatarum existentia, prout in sua actualitate perseverant, concipimus*, e non si distingue perciò *nisi ratione* da tutta l'esistenza d'una cosa. Il tempo poi non è un'*affectio rerum*, ma un puro *modus cogitandi*, che serve a spiegare la durata concepita come maggiore o minore, composta di parti. L'eternità è l'esistenza infinita, la quale compete soltanto a Dio, che è la sua stessa esistenza. La durata è l'esistenza indefinita, di cui frui-

scono le cose create, in quanto tali, in quanto cioè la loro esistenza non deriva dalla loro stessa essenza (*Cog. met.*, II, c. 1, § 4). La durata è all'eternità quel che la natura naturata alla naturante (cfr. APPUHN, I, 560).

12. L'*explicatio* è quel che fa l'intelletto per semplici *entia rationis*, i quali non sono altro che *modi cogitandi*, consistenti nel paragone d'una cosa con un'altra; e che sarebbero secondo i *Cog. met.*, I, c. 1, § 4: « tempus, numerus, mensura et si quae adhuc alia sunt ». « Horum autem tempus inservit durationi explicandae, numerus quantitati discretae, mensura quantitati continuae ». L'intelletto « res non tam sub duratione, quam sub quadam specie aeternitatis percipit, et numero infinito; vel potius, ad res percipiendas, nec ad numerum nec ad durationem attendit: cum autem res imaginatur, eas sub certo numero, determinata duratione, et quantitate percipit » (*De Intell. emend.*, I, 33). Sicchè l'*explicatio* appartiene all'immaginazione, e non all'intelletto.

Il concetto dell'eternità, non come durata ininterrotta, ma come negazione del tempo risale a PLATONE, *Tim.*, 37 D sgg., da cui passò ai Neoplatonici: PLOT., *Enn.*, III, 7, 2; PROCLO, *Theol. plat.*, III, 16; SANTO AGOSTINO, *De trinit.*, II, 5, dice: *Ordo temporum in aeterna Dei sapientia sine tempore est.* E poi divenne comune tra gli scolastici. Notevole la propos. di SUAREZ: « Est. vero aeternitas duratio ipsius esse per essentiam ». Del resto cfr. S. TOMM., *S. Th.*, I, q. 10, a. 2.

13. Date le definiz. 3 e 5, quest'assioma equivale a dire che non c'è altro che sostanze e modi: « quod prater substantias et accidentia nihil detur realiter, sive extra intellectum. Nam quicquid datur, vel per se vel per aliud concipitur, et ipsius conceptus vel involvit conceptum alterius rei, vel non involvit ». (*Lett.* 4).

Lo stesso Sp. in *Cogit. met.*, II, 5, § 1 ricorda che DESCARTES in *Princ. phil.*, I, 48-9 « tradidit... in rerum natura nihil praeter substantias et earum modos dari ». Ma si tratta di dottrina comunissima a tutti gli aristotelici. È tuttavia notevole il detto del BURGERSDIJCK, *Inst. met.*, p. 299: « Quidquid ens est, id aut per se subsistit aut in subiecto est ».

14. PLAT., *Tim.*, 28 A: πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν. Ripetuto da Aristotele, questo principio di causa venne formulato dagli Scolastici con la frase « nihil fit sine causa ». Per la prima parte dell'assioma cfr. S. TOMM., *S. th.*, I, q. 14, a. 8: « Posita causa, ponitur effectus » e II, 1ª, q. 75, a. 1: « Causa est, ad quam de necessitate sequitur aliquid » ma « oportet ut intelligatur de causa sufficienti, et non impedita... alioquin sequeretur, quod omnia ex necessitate contingerent » (dove si vede la differenza da Sp.). BURGERSDIJCK, *Inst. met.*, I, c. 23, p. 148: « Posita causa, fieri nequit, ut effectum non sequatur ». Per la seconda parte S. TOMM., *S. th.*, I, 96, 3: « Causa cessante cessat effectus ». La causalità di Sp., si badi, non è causalità fisica, ma logica, e metafisica in quanto logica. Il suo *necessario sequi* è il passaggio logico necessario, la deduzione. E questo chiarisce l'ass. 4. Vedi nota seg.

15. Cfr. *De intell. em.* (*Opera*, I, 7): «Est perceptio (uno dei quattro modi possibili di percepire) ubi essentia rei ex alia re concluditur, sed non adaequate; quod fit, cum vel aliquo effectu causam colligimus, vel cum concluditur ab aliquo universali... ». E in n. «Hoc cum fit, nihil de causa intelligimus propter [o *praeter*?] id, quod in effectu consideramus: quod satis apparet ex eo, quod tum causa non nisi generalissimis terminis explicetur, nempe his, *Ergo datur aliquid, Ergo datur aliqua potentia*, etc. ». A questa conoscenza inadeguata, che va dall'effetto alla causa, Sp. quindi contrappone la percezione «ubi res percipitur per solam suam essentiam, vel per cognitionem suae proximae causae». Più innanzi chiarisce perchè la mera cognizione empirica non è adeguata, riferendosi ad oggetti non logicamente necessari, nè impossibili. «Rem impossibilem voco, cujus natura implicat contradictionem, ut ea non existat: possibilem, cujus quidem existentia, ipsa sua natura, non implicat contradictionem, ut existat aut non existat; sed cujus existentiae necessitas, aut impossibilitas, pendet a causis nobis ignotis, quamdiu ipsius existentiam fingimus; ideoque si ipsius necessitas aut impossibilitas, quae a causis externis pendet, nobis esset nota, nihil etiam de ea potuissemus fingere (pp. 15-6). La causalità spinoziana coincide con l'essenza stessa, e implica un rapporto d'identità tra causa ed effetto. Cfr. ARIST., *Anal. post.*, II, 10.

16. L'ass. 5 è una particolare enunciazione del principio d'identità. Fonte di esso, secondo il Freudenthal, sono considerazioni come quelle che si trovano in ARIST., *Metaph.*, Z 7. 1032 a 24 sgg., Λ 3. 1070 a 4 sgg., e negli scettici, p. e. in SESTO EMPIRICO, *Adv. Math.*, IX, 195 sgg., ma sopra tutto nei commentatori medievali di Arist. Più si accosterebbe a Spinoza Maimonide che nella *Guida de' dubbiosi*, l. II, c. 22, prop. 2, dice: «Nessuna cosa proviene da ogni altra cosa qualsiasi, ma occorre sempre una determinata relazione tra causa ed effetto». E tralasciando S. TOMMASO, *S. th.*, I, q. 13, a. 5, e III, q. 62, a. 3, SUAREZ, *Disp.*, XII, s. 1, p. 260, dice: «Ad rationem principii non satis esse ut sit prius alio, sed necessarium esse ut inter illa sit aliqua connexio, vel consecutio unius ab alio, quod principium denominatur».

17. Un'idea vera, secondo Sp., s'accorda con l'oggetto suo, perchè è vera; ma non è vera perchè s'accorda con l'oggetto. *Verum index sui* è detto nella parte II, prop. 43 (cfr. II, prop. 34). E nel *De intell. em.* (II, 22): «Forma verae cogitationis in eadem ipsa cogitatione sine relatione ad alias debet esse sita; nec objectum tanquam causam agnoscit, sed ab ipsa intellectus potentia et natura pendere debet. Nam si supponamus intellectum ens aliquod novum percepisse, quod nunquam extitit, sicut aliqui Dei intellectum concipiunt antequam res crearet (quae sane perceptio a nullo objecto oriri potuit), et ex tali perceptione alias legitime deducere, omnes illae cogitationes verae essent, et a nullo objecto externo determinatae; sed a sola intellectus potentia et natura dependerent. Quare id, quod formam verae cogitationis con-

stituit, in ipsa eadem cogitatione est quaerendum, et ab intellectus natura deducendum. Hoc igitur ut investigetur, ideam aliquam veram ob oculos ponamus, cujus objectum maxime certo scimus a vi nostra cogitandi pendere, nec objectum aliquod in natura habere: in tali enim idea, ut ex jam dictis patet, facilius id, quod volumus, investigare poterimus. Ex. gr. ad formandum conceptum globi fingo ad libitum causam, nempe semicirculum circa centrum rotari, et ex rotatione globum quasi oriri. Haec sane idea vera est, et quamvis sciamus nullum in natura globum sic unquam ortum fuisse, est haec tamen vera perceptio, et facillimus modus formandi globi conceptum. Jam notandum hanc perceptionem affirmare semicirculum rotari, quae affirmatio falsa esset, si non esset juncta conceptui globi, vel causae talem motum determinantis, sive absolute, si haec affirmatio nuda esset. Nam tum mens tantum tenderet ad affirmandum solum semicirculi motum, qui nec in semicirculi conceptu continetur, nec ex conceptu causae motum determinantis oritur. Quare falsitas in hoc solo consistit, quod aliquid de aliqua re affirmetur, quod in ipsius, quem formavimus, conceptu non continetur, ut motus vel quies de semicirculo ». Seguitando, Sp. definisce la falsità, onde affermiamo di qualche cosa qualche altra non contenuta nel suo concetto, come *defectum nostrae perceptionis*, per cui abbiamo *mutilatas quasi et truncatas cogitationes*. Il pensiero perciò ha per natura di pensare il vero, ossia idee adeguate; e se pensiamo idee inadeguate, egli è che « pars sumus alicujus entis cogitantis, cujus quaedam cogitationes ex toto, quaedam ex parte tantum nostram mentem constituunt » (p. 23). Le idee adeguate sono distinte dalle vere nell'*Eth.*, II, def. 4; ma la differenza dimostra appunto il significato della definizione 6ª della parte I. Nella *Lett.* 60 Spinoza dice chiaramente: « Inter ideam veram et adaequatam nullam aliam differentiam agnosco, quam quod nomen veri respiciat tantummodo convenientiam ideae cum suo ideato; nomen adaequati autem naturam ideae in se ipsa; ita ut revera nulla detur differentia inter ideam veram et adaequatam praeter relationem illam extrinsecam ». La relazione estrinseca evidentemente è resa possibile dalla natura dell'idea qual'è in se stessa, ma questa non dipende da quella. — Il Freudenthal ricorda qui, come equivalente alla definizione spinoziana, quella di S. TOMMASO, *S. th.*, I, 21, a. 2: *veritas consistit in adaequatione intellectus et rei* (cfr. *De verit.*, a. 10, *C. gent.*, I, 59); e quella di SUAREZ, *Disp.*, VIII, sez. 1, p. 190: *(veritas est) conformitas judicii ad rem cognitam prout in se est*, senza dire delle numerose altre di scolastici antichi e recenti riferite dallo stesso Suarez. Ma gli par degna particolarmente di essere menzionata quella di BURGERSDIJCK, *Inst. met.*, I, c. 18: *veritas in mente est convenientia mentis cum rebus*: definizioni già tutte combattute da AGOSTINO, *Solil.*, II, 5 e *De ver. relig.*, c. 36. Ma qui ha ragione il BRUNSCHVICG: « Le analogie, certo, colpiscono; bisogna conchiuderne che il dommatismo di Spinoza è identico al dommatismo scolastico? Niente del tutto.

Se Sp. rende omaggio a quella che egli considera la nozione comune della verità, e fonda una certezza equivalente a quella cui invano pretendeva la metafisica tradizionale, è appunto perchè ha trovato nell'applicazione del metodo matematico una via nuova verso la realtà. Per il dommatismo precartesiano, la convenienza con la realtà è stata sempre la conformità alle impressioni esterne, l'assimilazione all'oggetto; la teoria della conoscenza riposa su metafore tolte dalla pittura e dalla scultura... La geometria cartesiana permette di riferire la verità all'autonomia dell'intelletto; le proprietà d'una curva si ricavano infatti dalla definizione analitica di questa curva, cioè da una equazione astratta, senza ricorso alla considerazione diretta della figura... La convenienza di Sp. non implica l'anteriorità dell'oggetto rispetto al soggetto, ma la corrispondenza del soggetto che pensa e dell'oggetto che è esteso, il parallelismo di due ordini d'esistenza, ciascuno dei quali basta a se stesso, e che non s'interferiscono mai. Dunque, se si vuole, si noti pure che S. Tommaso e Sp. definiscono la verità per l'adeguazione. Ma, se le parole sono le stesse, egli è perchè alle stesse parole è attribuito un significato esattamente contrario. Per S. Tommaso l'adeguazione è una relazione esterna, la quale suppone che uno dei due termini serva di regola e di misura. L'intelletto darà la legge nelle opere dell'arte e nelle azioni morali; ma nel dominio del reale la dà la cosa: 'Quando igitur res sunt mensura et regula intellectus, veritas consistit in hoc, quod intellectus adaequatur rei, ut in nobis accidit' (*S. Th.*, I, q. 21, a. 2). Per Sp. la relazione di convenienza, che costituisce propriamente la verità, non sarà se non una denominazione intrinseca; l'adeguazione è una denominazione intrinseca, la pienezza dell'idea rispetto a se medesima, l'attività dello spirito che realizza effettivamente il contenuto della definizione, e mercè la sua propria realtà garentisce la realtà nell'ordine parallelo della natura formale » (*Rev. d. métaph. et de mor.*, 1904, pp. 772-3). Tutto vero, salvo talune riserve necessarie circa la concezione tomista della verità, per cui v. GENTILE, *I probl. della Scolastica*, Bari, Laterza, 1913, p. 100 e sgg.

18. Questa prop. risulta dalle deff. 3 e 5 perchè — avverte lo stesso Sp., *Lett.* 4, — gli accidenti non possono esistere nè esser concepiti senza la sostanza.

Cfr. ARIST., *Metaph.*, Z. 1, p. 1028, a. 32: πάντων ἡ οὐσία πρῶτον καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ. Tra gl'infiniti commenti scolastici di questa prop. il Freudenthal vuol ricordati quelli di SUAREZ, *Disp.*, XXIX, sez. 1, p. 23; SCALIGERO, *Exerc.*, 10, n. 32; SCHEIBLER, *Metaph.*, l. II, c. 6, p. 540; MARTINI, *Metaph.*, l. II, exerc. 7, p. 891; BURGERSDIJCK, *Inst. met.*, l. I, c. 7, p. 231: *substantiam esse priorem accidente natura, dignitate, definitione et cognitione.* « Suarez e molti altri fan notare che il *prius* della sostanza non sia da intendere nel senso temporale, ciò che sicuramente è anche nel pensiero di Sp. ». (FREUDENTHAL, p. 129).

A questa prop. è da raccostare il cor. IV della prop. 12 della parte I dei *Princ. philos. Cart.*: «Deus est causalitate prior rerum essentia et existentia»; e il partito che da questo cor. trae Sp. (*Princ.* cit., II, 17 e *Cog. met.*, II, 5, § 3) per dimostrare la semplicità di Dio. Nell'Appendice al *Brev. tratt.*, ass. 1: «La sostanza per la sua natura è anteriore alle sue modificazioni».

19. *EP*: *eiusque*. Ma la corr. è in *B* e in *VL*.

20. *EP*: *Axiom.*, e l'errore è stato corr. da *B* e *VL*.

21. *EP*: *per Defin. 3 et 6*; corr. in *VL*.

22. *EP*: *finita vel infinita*; corr. in *VL*.

23. Che ogni sostanza sia infinita Sp. dimostra nel *Br. tratt.*, I, 2, così: «Se altri volesse sostenere il contrario, noi gli domandiamo, se questa sostanza è dunque limitata da se stessa, cioè se essa s'è così limitata e non ha voluto farsi illimitata, o se è limitata così dalla sua causa, che non ha potuto, ovvero non ha voluto darle di più. La prima cosa non è vera, perchè non è possibile che una sostanza abbia voluto limitarsi, sopra tutto una sostanza che esiste da sè; dico dunque, che è limitata dalla sua causa, che è necessariamente Dio. Ma, se è limitata dalla sua causa, ciò dev'essere o perchè questa causa non ha potuto darle di più, o perchè non ha voluto. Che non abbia potuto darle di più, ripugna alla sua onnipotenza; che non avrebbe voluto dare di più, malgrado potesse, ha un gusto di malignità che non può essere punto in Dio, che è tutto bontà e pienezza» (trad. Appuhn, pp. 50-51).

Secondo il Freudenthal, *Spinozastudien* in *Zeitschr. f. Philos. u. phil. Kr.*, Bd. 108, 1896, p. 251, n. 2, questo scholio sarebbe spostato dal suo luogo, riferendosi alla prop. 7; e lo spostamento sarebbe derivato dall'essere stato questo scholio aggiunto da Spinoza in margine del suo ms., e non essere stato messo poi a suo luogo dagli editori delle opere postume. L'osservazione del Freud. è accettata dall'Appuhn e dal Baensch nelle loro tradd. dell'*Eth.*

24. Questa dimostrazione (che, come il secondo scholio della prop. 11, ricorda nella forma e nel contenuto dimostrazioni scolastiche come S. Tomm., *S. th.*, I, q. 3, a. 4, *C. gent.*, I, c. 22; Suarez, *Disp.*, XXIX, sez. 3; Raimondo Lullo, *De articulis fidei*, 2°, ed. Argent., 1651, p. 921 (cit. dal Freudenthal) è così rifatta da Spinoza nella sua lettera al Huygens del 7 gennaio 1666 (*Lett.* 34): «Praesupponam:

I. veram uniuscujusque rei definitionem nihil aliud, quam rei definitae simplicem naturam includere. Et hinc sequitur;

II. nullam definitionem aliquam multitudinem, vel certum aliquem individuorum numerum, involvere vel exprimere; quandoquidem nil aliud, quam rei naturam, prout ea in se est, involvit et exprimit. Ex. gr. definitio trianguli nihil aliud includit, quam simplicem naturam trianguli; at non certum aliquem triangulorum numerum; quemadmodum mentis definitio, quod ea sit res cogitans, vel Dei definitio, quod is sit Ens perfectum, nihil aliud, quam mentis et Dei naturam includit, at non certum mentium vel deorum numerum;

III. uniuscujusque rei existentis causam positivam, per quam existit necessario dari debere;

IV. hanc causam vel in natura, et in ipsius rei definitione (quia scilicet ad ipsius naturam existentia pertinet, vel eam necessario includit) vel extra rem ponendam esse.

Ex his praesuppositis sequitur, quod, si in natura certus aliquis individuorum numerus existat, una pluresve causae dari debeant, quae illum juste, nec majorem nec minorem, individuorum numerum producere potuerunt. Si, exempli gratia, in rerum natura viginti homines existant (quos, omnis confusionis vitandae causa, simul ac primos in natura esse supponam), non satis est causam humanae naturae in genere investigare, ut rationem, cur viginti existant, reddamus; sed etiam ratio investiganda est, cur nec plures, nec pauciores, quam viginti homines existant: nam (juxta tertiam hypothesin) de quovis homine ratio et causa, cur existat, reddenda est. At haec causa (juxta secundam et tertiam hypothesin) nequit in ipsius hominis natura contineri: vera enim hominis definitio numerum viginti hominum non involvit. Ideoque (juxta quartam hypothesin), causa existentiae horum viginti hominum, et consequenter uniuscujusque sigillatim, extra eos dari debet. Proinde absolute concludendum est, ea omnia, quae concipiuntur numero multiplicia existere, necessario ab externis causis, non vero propriae suae naturae vi produci. Quoniam vero (secundum hypothesin) necessaria existentia ad Dei naturam pertinet, ejus vera definitio necessariam quoque existentiam ut includat, necessum est: et propterea ex vera ejus definitione (ut jam ante ex secunda et tertia hypothesi demonstravi) necessaria multorum Deorum existentia non potest concludi. Sequitur ergo unici Dei solummodo existentia; q. e. d.».

25. Al De Vries nel febbr. 1662 Sp. scriveva (*Lett.* 9): « Quod autem dicitis me non demonstrasse substantiam (sive ens) plura habere posse attributa, forte ad demonstrationes noluistis attendere. Duas enim adhibui, prima quod nihil evidentius, quam quod unumquodque ens sub aliquo attributo a nobis concipiatur, et quo plus realitatis, aut esse, aliquod ens habet, eo plura attributa ei sunt tribuenda. Unde ens absolute infinite definiendum etc. [cfr. def. 6]. Secunda, et quam ego palmariam judico, est quod, quo plura attributa alicui enti tribuo, eo magis cogor ipsi existentiam tribuere, hoc est, eo magis sub ratione veri ipsum concipio, quod plane contrarium esset, si ego Chimaeram aut quid simile finxissem ».

26. V. nota prec.

27. *EP*: *quae*, ma negli *Sphalmata corrigenda* (in fondo al vol.) si corregge in *quia*, che io con *VL* ho ricorretto in *quae*.

28. *EP*: *triangulum*. Corr. di *VL*.

29. *EP* e tutte le edd. posteriori *atque*. Ma mi è parsa necessaria la correzione del Baensch (nelle *Anmerkungen* alla sua trad. dell'*Eth.*, p. 277), e dell'Appuhn, *Eth.*, p. 42 n.

30. Forse è anche qui da correggere *fiunt* come propongono il Baensch, l. c., e l'Appuhn, p. 43.

31. Appuhn qui legge (p. 44): *Quoad res*. Il Baensch annota: Il *res* del testo è nel senso di: *Quod enim ad res attinet*.

32. Pel significato di perfezione v. *Eth.*, II, def. 6.

33. A questo scolio, comunicato con la relativa proposizione (e altre due) al suo amico inglese Enrico Oldenburg, allude Sp. in una sua lettera del 1661, dove avverte: « Non ex definitione cujuscunque rei sequitur existentia rei definitae: sed tantummodo (ut in scholio, quod tribus propositionibus adjunxi, demonstravi) sequitur ex definitione sive idea alicujus attributi, id est (uti aperte circa definitionem Dei explicui) rei, quae per se et in se concipitur. Rationem vero hujus differentiae etiam in memorato scholio satis clare, ni fallor, proposui, praecipue philosopho. Supponitur enim non ignorare differentiam, quae est inter fictionem et inter clarum et distinctum conceptum; neque etiam veritatem hujus axiomatis, scil. quod omnis definitio, sive clara et distincta idea, sit vera ».

Le dimostrazioni della prop. 11 sono quattro: la prima deduce in forma negativa l'esistenza di Dio dalla sua essenza; — la seconda deduce ancora in forma negativa l'esistenza di Dio dal principio che della non esistenza di una cosa ci dev'essere la ragione e la causa, come c'è per la sua esistenza; e prova che non è possibile concepir niente che impedisca l'esistenza di Dio; — la terza ricava a posteriori l'esistenza dell'infinito da quella del finito; — la quarta ritorna allo stesso principio dimostrativo della prima, e prova in forma positiva che l'essenza include l'esistenza. Uno studio speciale dell'argomento è stato fatto dal Lagneau, *Notes sur Sp.*, in *Rev. de métaph. et d. mor.*, 1895, p. 402 sgg. — Per gli antecedenti basterà limitarsi a riferire alcuni testi di Cartesio e di Spinoza, rimandando per la storia dell'argomento ontologico durante il M.-E. all'opusc. di H. Daniels, *Quellenbeiträge u. Unters. z. Gesch. der Gottesbeweise im* XIII*ten Jahrh. mit besond. Berücks. des Arguments im 'Proslogion' des hl. Anselm*, Münster, 1909 (nei *Beitr. z. Gesch. der Philos. d. M.-A.*). — Descartes, *Medit.*, 5 (in *Oeuvres*, VII, 65-68): « Jam vero si ex eo solo, quod alicujus rei ideam possim ex cogitatione mea depromere, sequitur ea omnia, quae ad illam rem pertinere clare et distincte percipio, revera ad illam pertinere, nunquid inde haberi etiam potest argumentum, quo Dei existentiam probetur? [Cart. nella *Medit.* 3 ha già esposto l'altro argomento, a posteriori, fondato sul principio che tutto ha una causa, e sull'impossibilità di assegnare altra causa che Dio all'idea che io ho del perfetto]. Certe ejus ideam, nempe entis summe perfecti, non minus apud me invenio, quam ideam cujusvis figurae aut numeri; nec minus clare et distincte intelligo ad ejus naturam pertinere ut semper existat, quam id quod de aliqua figura aut numero demonstro ad ejus figurae aut numeri naturam etiam pertinere; ac proinde, quamvis non omnia, quae superioribus hisce diebus

meditatus sum, vera essent, in eodem ad minimum certitudinis gradu esse deberet apud me Dei existentia, in quo fuerunt hactenus mathematicae veritates. — Quanquam sane hoc prima fronte non est omnino perspicuum, sed quandam sophismatis speciem refert. Cum enim assuetus sim in omnibus aliis rebus existentiam ab essentia distinguere, facile mihi persuadeo illam etiam ab essentia Dei sejungi posse, atque ita Deum ut non existentem cogitari. Sed tamen diligentius attendenti fit manifestum non magis posse existentiam ab essentia Dei separari, quam ab essentia trianguli magnitudinem trium ejus angulorum aequalium duobus rectis, sive ab idea montis ideam vallis: adeo ut non magis repugnet cogitare Deum (hoc est, ens summe perfectum) cui desit existentia (hoc est, cui desit aliqua perfectio), quam cogitare montem cui desit vallis. — Verumtamen, ne possim quidem cogitare Deum nisi existentem, ut neque montem sine valle, at certe, ut neque ex eo quod cogitem montem cum valle, ideo sequitur aliquem montem in mundo esse, ita neque ex eo quod cogitem Deum ut existentem, ideo sequi videtur Deum existere: nullam enim necessitatem cogitatio mea rebus imponit; et quemadmodum imaginari licet equum alatum, etsi nullus equus habeat alas, ita forte Deo existentiam possum affingere, quamvis nullus Deus existat. — Imo sophisma hic latet; neque enim, ex eo quod non possim cogitare montem nisi cum valle, sequitur alicubi montem et vallem existere, sed tantum montem et vallem, sive existant, sive non existant, a se mutuo sejungi non posse. Atqui ex eo quod non possim cogitare Deum nisi existentem, sequitur existentiam a Deo esse inseparabilem, ac proinde illum revera existere; non quod mea cogitatio hoc efficiat, sive aliquam necessitatem ulli rei imponat, sed contra quia ipsius rei, nempe existentiae Dei, necessitas me determinat ad hoc cogitandum: neque enim mihi liberum est Deum absque existentia (hoc est ens summe perfectum absque summa perfectione) cogitare, ut liberum est equum vel cum alis vel sine alis imaginari. — Neque etiam hic dici debet, necesse quidem esse ut ponam Deum existentem, postquam posui illum habere omnes perfectiones, quandoquidem existentia una est ex illis, sed priorem positionem necessariam non fuisse; ut neque necesse est me putare figuras omnes quadrilateras circulo inscribi, sed, posito quod hoc putem, necesse erit me fateri rhombum circulo inscribi, quod aperte tamen est falsum. Nam, quamvis non necesse sit ut incidam unquam in ullam de Deo cogitationem, quoties tamen de ente primo et summo libet cogitare, atque ejus ideam tanquam ex mentis meae thesauro depromere, necesse est ut illi omnes perfectiones attribuam, etsi nec omnes tunc enumerem, nec ad singulas attendam: quae necessitas plane sufficit ut postea, cum animadverto existentiam esse perfectionem, recte concludam ens primum et summum existere: quemadmodum non est necesse me ullum triangulum unquam imaginari, sed quoties volo figuram rectilineam tres tantum angulos habentem considerare, necesse est ut illi ea tribuam, ex qui-

bus recte infertur ejus tres angulos non majores esse duobus rectis, etiamsi hic ipsum tunc non advertam. Cum vero examino quaenam figurae circulo inscribantur, nullo modo necesse est ut putem omnes quadrilateras ex eo numero esse; imo etiam idipsum nequidem fingere possum, quamdiu nihil volo admittere nisi quod clare et distincte intelligo. Ac proinde magna differentia est inter ejusmodi falsas positiones, et ideas veras mihi ingenitas, quarum prima et praecipua est idea Dei. Nam sane multis modis intelligo illam non esse quid fictitium a cogitatione mea dependens, sed imaginem verae et immutabilis naturae: ut, primo, quia nulla alia res potest a me excogitari, ad cujus essentiam existentia pertineat, praeter solum Deum; deinde, quia non possum duos aut plures ejusmodi Deos intelligere, et quia, posito quod jam unus existat, plane videam esse necessarium ut et ante ab aeterno extiterit, et in aeternum sit mansurus; ac denique, quod multa alia in Deo percipiam, quorum nihil a me detrahi potest nec mutari ». Ma lo stesso Cartesio in conclusione osserva: « Quacumque tandem utar probandi ratione, semper eo res redit, ut ea me sola plane persuadeant, quae clare et distincte percipio ». Razionalismo, che distingue l'argomento ontologico cartesiano da quello di Anselmo d'Aosta.

Riproducendo nelle *Primae Respons.* lo stesso argomento, Cartesio fa queste due avvertenze: 1. Che bisogna distinguere tra esistenza possibile e necessaria, e notare « in eorum quidem omnium, quae clare et distincte intelliguntur, conceptu sive idea existentiam possibilem contineri, sed nullibi necessariam, nisi in sola idea Dei. Qui enim ad hanc diversitatem, quae est inter ideam Dei et reliquas omnes, diligenter attendent, non dubito quin sint percepturi, etiamsi caeteras quidem res nunquam intelligamus nisi tanquam existentes, non tamen inde sequi illas existere, sed tantummodo posse existere, quia non intelligimus necesse esse ut actualis existentia cum aliis ipsarum proprietatibus conjuncta sit; ex hoc autem quod intelligamus existentiam actualem necessario et semper cum reliquis Dei attributis esse conjunctam, sequi omnino Deum existere ». 2. Che le idee corrispondenti non a vere e immutabili nature, ma soltanto a nature fittizie e composte dall'intelletto, possono essere divise da questo non solo per astrazione, ma per un'operazione chiara e distinta; in guisa che un'idea, la quale non può esser divisa dall'intelletto, deve perciò ritenersi non composta da esso. Così, se io penso un cavallo alato, che è un'idea composta dal mio intelletto, posso pure pensare un cavallo non alato. « Si vero cogito triangulum, vel quadratum..., tunc certe quaecunque in idea trianguli contineri deprehendam, ut quod ejus tres anguli sint aequales duobus rectis etc., de triangulo cum veritate affirmabo;... etsi enim possim intelligere triangulum, abstrahendo ab eo quod ejus tres anguli sint aequales duobus rectis, non possum tamen de eo id negare per claram et distinctam operationem, hoc est recte intelligendo hoc quod dico » (pp. 116-8).

Nelle *Rat. Dei exist. probantes*, il post. 5 richiede che i lettori si fermino « in natura entis summe perfecti contemplanda »; e considerare « in aliarum quidem omnium naturarum ideis existentiam possibilem, in Dei autem ideam non possibilem tantum, sed omnino necessariam contineri » (p. 163): postulato, inteso il quale — ma, per Cartesio, *non facile est ad tantam perspicacitatem pervenire!* — è ovvia la dimostrazione della prop.: « Dei existentia ex sola ejus naturae consideratione cognoscitur » (166-7). Cfr. nelle 2e *Resp.* la risposta alla sesta obbiez., p. 149; e 5e *Resp.*, 382-4. Nei *Princ. philos.*, I, 14-16 l'argomento ontologico è ripetuto negli stessi termini.

Nei *Princ. phil. Cartes.*, I, 5-7 Spinoza riporta i tre argomenti Cartesiani: 1) *Dei existentia ex sola ejus naturae consideratione cognoscitur;* 2) *Dei existentia ex eo solo, quod ejus idea sit in nobis, a posteriori demonstratur;* 3) *Dei existentia demonstratur etiam ex eo, quod nos ipsi habentes ejus ideam existamus*, modificando profondamente quest'ultimo, la cui dimostrazione cartesiana gli sembra insostenibile; ma pel primo — che è quello ontologico, a cui egli rimase poi legato, — riproduce le parole stesse di Cartesio nelle *Rationes*. Dell'importanza grandissima che gli attribuisce, è documento lo scolio aggiuntovi: « Ex hac propositione multa praeclara sequuntur. Imo ab hoc solo, quod ad Dei naturam pertinet existentia, sive quod Dei conceptus involvit necessariam existentiam, sicut conceptus trianguli, quod ejus tres anguli sint aequales duobus rectis, sive quod ejus existentia non secus atque ejus essentia sit aeterna veritas, omnis fere Dei attributorum cognitio, per quam in illius amorem sive summam beatitudinem ducimur, dependet. Quare magnopere desiderandum esset, ut humanum genus tandem aliquando haec nobiscum amplecteretur. Fateor quidem quaedam dari praejudicia, quae impediunt, quominus unusquisque hoc adeo facile intelligat. Verum si quis bono animo et solo veritatis suaeque verae utilitatis amore impulsus rem examinare velit, eaque secum perpendere quae in Cartesii *Medit. de prima phil.* V. quaeque in fine *Responsionum ad primas objectiones* habentur, et simul quae de aeternitate parte II nostrae appendicis cap. 1 tradimus [v. sopra n. 11]; is procul dubio rem quam clarissime intelliget et nullus dubitare poterit, an aliquam Dei ideam habeat: quod sane primum fundamentum est humanae cognitionis. Nam simul clare videbit ideam Dei longe a caeterarum rerum ideis differre: ubi nempe intelliget Deum, quoad essentiam et existentiam, a caeteris rebus toto genere discrepare ».

Nel *Br. tratt.*, I, 1, ammette ancora che sia possibile non solo una dimostrazione a priori, ma anche una dimostrazione a posteriori. Ma conchiude con quest'osservazione: esser meglio dimostrare a priori che Dio è, « perchè le cose, che si dimostrano nell'altro modo, vengono dimostrate per la loro causa esterna; che è una manifesta imperfezione, poichè esse non possono farsi conoscere per se medesime, ma solamente per mezzo di cause esterne. Intanto Dio, causa prima di tutte

le cose e anche causa di se stesso, si fa conoscere per se stesso. Non significa nulla perciò quel detto di Tommaso d'Aquino, che Dio non può esser dimostrato a priori, e non può appunto perchè egli non ha causa ». Cfr. anche Appendice al *Br. tratt.*, I.

34. W. Meijer nella sua traduz. olandese e il Baensch credono, e parmi a ragione, che si dovrebbe leggere qui: *prop.* 7.

35. Cfr. *Lett.* 35 (a Huygens, del 10 aprile 1666): « Breviter ostendam... quas proprietates ens, necessariam includens existentiam, habere debet: nimirum... IV. Id indivisibile esse. Si enim esset divisibile, in partes vel ejusdem, vel diversae naturae dividi posset; si hoc, destrui, et ita non existere posset, quod definitioni adversum est. Et si illud, pars quaelibet necessariam per se existentiam includeret, et hoc pacto unum sine alio existere, et per consequens concipi, et propterea illa natura ut finita comprehendi posset, quod per antecedens definitioni adversatur. Hinc videre est, quod, si ejusmodi Enti aliquam velimus adscribere imperfectionem, statim in contradictionem incidamus. Nam sive imperfectio, quam tali vellemus affingere naturae, in quodam defectu, aut terminis quibusdam, quos istiusmodi natura possideret, vel in aliqua mutatione, quam virium defectu a causis externis pati posset, sita esset; eo semper redigemur, eam naturam, quae necessariam involvit existentiam, non existere, vel haud necessario existere ». Cfr. propos. seg.

36. Di qui l'impossibilità d'una deduzione dei singoli corpi, che Sp. non aveva certo in animo di negare. Allo Tschirnhaus, il 15 luglio 1676, pochi mesi cioè prima della sua morte (21 febbraio 1677), scriveva: « Quod petis, an ex solo extensionis conceptu rerum varietas a priori possit demonstrari, credo me jam satis clare ostendisse id impossibile esse; ideoque materiam a Cartesio male definiri per extensionem, sed eam necessario debere explicari per attributum, quod aeternam et infinitam essentiam exprimat. Sed de his forsan aliquando, si vita suppetit, clarius tecum agam. Nam huc usque nihil de his ordine disponere mihi licuit ». La vita non gli bastò; ma non gli sarebbe bastata neppure se fosse stata assai più lunga. Perchè nel sistema di Spinoza non c'era posto per la molteplicità; come non c'è, in generale, nell'intuizione neoplatonica, a cui Sp. partecipa. E la sua soluzione realmente è nello sch. 2 della prop. 15, dove la molteplicità delle parti dell'estensione sostanziale è risolutamente negata, come una mera apparenza propria della natura immaginata, e non della natura *prout in intellectu est.*

Nel *Br. tratt.*, I, 2, posta la sostanzialità dell'estensione come attributo di Dio, si propone l'obbiezione che non pare l'estensione poter convenire a un essere perfetto « perchè, essendo l'estensione divisibile, l'essere perfetto si troverebbe formato di parti: ciò che non può in nessun modo applicarsi a Dio, che è un essere semplice. Inoltre, quando l'estensione è divisa, essa patisce, e questo neppure può aver luogo in Dio, che non è soggetto a patire, e non può aver-

nulla a patire da un altro essere, perchè è affatto la prima causa efficiente ». E risponde: « 1° che il tutto e la parte non sono esseri reali, ma solamente enti di ragione, e che perciò nella natura non c'è nè tutto nè parte; 2° che una cosa composta di parti diverse dev'esser tale che le sue parti, prese in se stesse, possano esser pensate e concepite l'una senza l'altra; come p. e. in un orologio, che è composto di molte ruote, corde e altri pezzi, ciascuna ruota, corda ecc. può esser presa e concepita per se stessa, senza che il tutto, qual è costituito dalle sue parti, sia per ciò necessario. Così ancora nell'acqua, che è formata di particelle oblunghe e diritte [secondo Cartesio (*Meteore*, I, 3)], ciascuna parte può essere presa e concepita, e sussistere, senza il tutto. Ma dell'estensione, che è una sostanza, non si può dire che abbia parti, poichè essa non può divenire nè più piccola nè più grande, e nessuna delle sue parti può esser concepita separatamente, atteso che per la sua natura essa dev'essere concepita infinita. Che dev'esser tale, deriva anche da ciò che, se non fosse tale, ma formata di parti, non sarebbe infinita di sua natura, come s'è detto: e d'altronde che in una natura infinita si concepiscano parti è impossibile, poichè tutte le parti sono di lor natura finite [cfr. sch. di questa propos. 13 dell'*Eth.*, I]. Aggiungiamo che, se l'estensione si componesse di parti distinte, si potrebbe concepire che, ove alcune delle sue parti fossero annientate, essa sussistesse e non fosse punto annientata per l'annientamento di coteste parti; che è una contradizione evidente in una cosa che, per sua natura, è infinita, e non può mai essere finita e limitata, nè esser concepita come tale ». La divisione che avviene in natura non concerne la sostanza, ma i modi della sostanza; la quale, comunque modificata, è sempre la stessa sostanza. Quando diciamo che l'uomo perisce o è annientato, « ciò si intende soltanto del modo, in quanto è tale combinazione determinata, e tal modo della sostanza, e non della sostanza stessa da cui dipende ». In una nota a q. l. dice che la natura o estensione sostanziale non ha parti « perchè, se essa è divisa, la sua essenza e la sua natura sono d'un tratto annullate, giacchè essa consiste unicamente nell'essere un'estensione infinita o un tutto, che è lo stesso. — Ma, direte, non ci sono parti nell'estensione, prima che ci siano modi? — No, punto, io dico. — Ma, voi obbiettate, se c'è movimento nella materia, questo movimento dev'essere in una parte della materia, non nel tutto, perchè il tutto è infinito; in quale direzione, infatti, si potrebbe muovere, poichè niente esiste fuori di esso? È dunque in una parte. — Rispondo: Non c'è movimento solo, ma insieme movimento e riposo, e questo movimento è nel tutto, e dev'esservi, perchè non ci sono parti dell'estensione. Insistete ancora? — Sì, ce n'è. — E ditemi allora: quando voi dividete l'estensione totale, potete staccare realmente da tutte le sue parti quella che ne staccate col pensiero? E, fatto ciò, io domando: che c'è tra la parte staccata e il resto? Dovete rispondere: o un vuoto, o un altro corpo, ovvero qualcosa che è essa stessa

estensione; non c'è una quarta cosa. La prima non è, perchè non c'è vuoto che sia positivo senza essere un corpo. Il secondo neppure, perchè vi sarebbe un modo, e ciò non può essere, giacchè l'estensione in quanto estensione, senza i modi, è innanzi a tutti i modi. È dunque la terza; non esiste dunque una parte, ma solamente l'estensione totale, una e indivisibile ». — Cfr. *Lett.* 12.

La stessa dottrina era già in Giordano Bruno; il quale, usando quasi la stessa frase di Spinoza, disse: « Universum infinitum cum sit, totum quoddam non est, neque ipsius aliquid est pars. (*Opp. lat.*, ed. cit., I, I, 81). V. Sigwart, *Sp. s. neuentedeckher Tractat v. Gott, dem Menschen u. dessen Glückseligkeit*, Gotha, 1866, p. 116. Non mi pare esatta l'affermazione del Freudenthal, *Sp. u. die Sch.*, p. 130 che la base data da Sp. alla sua dottrina della indivisibilità della sostanza, appartenga a lui stesso », quantunque « egli debba lo stimolo a questo pensiero alla Scolastica, la quale ha fatto molteplici osservazioni su questo punto » (cfr. Giovanni Gianduno, *Super Arist. Phys.*, q. 5; Suarez, *Disp.*, XXIV, p. 263). Il fondo del pensiero spinoziano qui è schiettamente neoplatonico. Vedi pure qui appresso nota 41.

37. Cfr. Bruno, *De la causa*: « ... Onde al fine, dato che sieno innumerabili individui, ogni cosa è uno, e il conoscere questa unità è il scopo e termine di tutte le filosofie » (*Diall. metaf.*, ed. Gentile, p. 232); « ne l'unità consiste la sostanza delle cose »; « quando aspiriamo e ne forziamo al principio e sustanza de le cose, facciamo progresso verso la indivisibilità » (p. 250).

38. Il Freudenthal, *Spinozastudien*, p. 251 n. ha osservato (e a lui anche qui si sono uniti il Baensch e l'Appuhn) che questo scholio è spostato, e va riferito alla prop. 14.

39. *Princ. philos. Cartes.*, II, prop. 3: « Repugnat ut detur vacuum. — Per vacuum intelligitur extensio sine substantia corporea, hoc est corpus sine corpore, quod est absurdum ». Quindi *ad uberiorem explicationem* Sp. stesso rimanda a Cart., *Princ. phil.*, II, 17 e 18: « ubi praecipue notetur, quod corpora, inter quae nihil interjacet, necessario se mutuo tangant, et etiam, quod nihili nullae sint proprietas ». Cfr. pure il luogo del *Br. tratt.* riferito sopra, nota 36.

40. La *distinctio modalis*, *realis*, e *rationis* è essa stessa una distinzione cartesiana (*Princ. philos.*, I, 60-62) ripetuta da Spinoza, che nei *Cog. metaph.*, II, 5, 1 dice: « Realis vocatur illa, qua duae substantiae inter se distinguuntur sive diversi sive ejusdem attributi, ut ex. gr. cogitatio et extensio, vel partes materiae, haecque ex eo cognoscitur, quod utraque sine ope alterius concipi et per consequens existere possit. Modalis duplex ostenditur, nimirum quae est inter modum substantiae et ipsam substantiam; ac quae est inter duos modos unius ejusdemque substantiae. Atque hanc ex eo cognoscimus, quod quamvis uterque modus absque ope alterius concipiatur, neuter tamen absque ope substantiae, cujus sunt modi: illam vero ex eo, quod, quamvis

substantia illa possit concipi sine suo modo, modus tamen sine substantia concipi nequeat... ».

41. Nella critica del falso infinito dell'immaginazione e nel suo concetto del vero infinito, o infinito dell'intelletto, *infinitum actu*, Sp. era stato preceduto da G. Bruno, (*De triplici minimo et mensura*, 1591), come ha dimostrato B. Spaventa, *Il conc. dell'infinito in G. B.*, in *Saggi di critica*, Napoli, Ghio, 1867, pp. 256-67.

Nella *Lett.* 12, polemizzando contro coloro che vogliono concepire la sostanza come divisibile, finita ecc. « ii prorsus garriunt », dice Sp., « ne dicam insaniunt, qui substantiam extensam ex partibus, sive corporibus ab invicem realiter distinctis, conflatam esse putant. Perinde enim est, ac si quis ex sola additione et coacervatione multorum circulorum quadratum, aut triangulum, aut quid aliud, tota essentia diversum, conflare studeat. Quare omnis illa farrago argumentorum, quibus substantiam extensam finitam esse ostendere philosophi vulgo moliuntur, sua sponte ruit: omnia illa substantiam corpoream ex partibus conflatam supponunt. Ad eundem etiam modum alii, qui, postquam sibi persuaserunt, lineam ex punctis componi, multa invenire potuerunt argumenta, quibus ostenderent, lineam non esse in infinitum divisibilem ». L'immaginazione ci trae a introdurre nella sostanza il numero, il tempo e la misura, semplici *auxilia imaginationis*, che perciò non è possibile concepire dotati di vera infinità. « Hinc clare videre est, cur multi, qui haec tria cum rebus ipsis confundebant, propterea quod veram rerum naturam ignorabant, infinitum actu negarunt. Sed quam misere ratiocinati sint, judicent mathematici, quibus hujus farinae argumenta nullam moram injicere potuerunt in rebus ab ipsis clare distincteque perceptis. Nam, praeterquam quod multa invenerunt, quae nullo numero explicari possunt; quod satis numerorum defectum ad omnia determinandum patefacit; multa etiam habent, quae nullo numero adaequari possunt, sed omnem, qui dari potest, numerum superant. Nec tamen concludunt, talia omnem numerum superare ex partium multitudine; sed ex eo, quod rei natura non sine manifesta contradictione numerum pati potest ». P. e. dello spazio compreso tra due cerchi, uno dei quali è dentro l'altro, ma che non si toccano, nè sono concentrici, tutte le ineguaglianze possibili dicono i matematici che superano ogni numero « non ex nimia spatii interpositi magnitudine (nam quamtumvis parvam ejus portionem capiamus, hujus tamen parvae portionis inaequalitates omnem numerum superabunt); neque... quod ejus maximum et minimum non habeamus (utrumque enim in hoc nostro exemplo habemus); sed ex eo tantum concluditur, quod natura spatii, inter duos circulos diversa centra habentes interpositi, nihil tale pati possit ». Hegel (*Wiss. d. Log.*, Berlin, 1841, I, 285-6) commenta q. l. così: « Come si vede, Spinoza rigetta quella maniera di concepire l'infinito, per la quale si concepisce come una molteplicità o una serie che non è mai compiuta, e fa osservare che

qui nello spazio dell'esempio l'infinito non è di là, ma presente e completo; questo spazio è un che di limitato, ma nondimeno è un infinito 'perchè la natura della cosa trascende ogni determinazione', perchè la determinazione della grandezza che v'è contenuta, non è pensabile insieme come un quanto... L'infinito della serie Sp. lo chiama l'infinito della immaginazione; l'infinito invece come relazione a se stesso, infinito del pensiero, o *infinitum actu*. Esso è *actu*, cioè realmente infinito, perchè completo in sè e presente. Così la serie 0,285714... o $1+a+a^2+a^3$... è semplicemente l'infinito della immaginazione o dell'opinione; giacchè non ha nessuna realtà, gli manca sempre qualche cosa; invece $\frac{2}{7}$ o $\frac{1}{1-a}$ è l'infinito reale: non soltanto ciò che è la serie ne' suoi termini, ma qualche cosa di più, e che a lei manca, ciò che essa soltanto deve essere. Il $\frac{2}{7}$ o $\frac{1}{1-a}$ è quindi una grandezza finita, come lo spazio di Spinoza, compreso tra i due cerchi e le sue ineguaglianze; e, come questo spazio, può essere aumentato o diminuito. Ma da ciò non ne viene l'assurdo d'un infinito maggiore o minore, perchè questa quantità totale non concerne la relazione dei suoi momenti, la natura della cosa, ossia la determinazione qualitativa della grandezza; ciò che in una serie infinita esiste è appunto una quantità finita, ma inoltre anche un difetto. — L'immaginazione invece si arresta alla quantità come tale, e non attende alla relazione qualitativa, che costituisce il fondamento dell'incommensurabilità ».

42. Da questa prop. 16 alla 18 lo Spinoza, trattando della causalità divina, riprende il tema del *Br. tratt.* 2° dial. e parte I, capp. 3-4, dove aveva, sull'esempio degli scolastici, enumerato otto modi in cui Dio può dirsi causa.

Per la fonte scolastica di Sp. v. Trendelenburg, *Hist. Beitr. z. Philos.*, III, 316 sgg.; Freudenthal (*o. c.*, p. 131), che rimanda a S. Tommaso, *S. th.*, I, q. 4, a. 2; q. 19, a. 8; q. 45, a. 5; q. 114, a. 3; II, 2, q. 94, a. 4; Suarez, *Disp.*, XVII e XVIII e Scheibler, *Metaph.*, l. I, c. 22, 414. Cfr. Couchoud, *o. c.*, p. 174, n. 3; Appuhn, I, 515.

Nel *Br. tratt.*, parte I, cap. 3 aveva detto: « Dio è causa per sè e non per accidente, come si vedrà chiaramente dallo studio della predestinazione. A. Heereboord, *Melet. philos.* (Neomagi, MDLXIV) p. 238: « Causa efficiens per se est, quae effectum producit naturae suae aut consilio consentaneum; causa efficiens per accidens est, quae effectum producit naturae suae aut consilio dissentaneum... Si architectus aedificet, aut musicus canat, uterque est causa per se... Si aliquis, qui architectus est vocatione, simul musicam calleat, et canat, et dixero: Architectus canit — aut, qui musicam prophitetur, aedificet, uterque causa est efficiens per accidens ».

43. Cfr. *Br. tratt.*, I, 3: « Dio è soltanto la causa prima o iniziale ». Del termine scolastico anche qui adoperato ecco la definizione data da

Heereboord (p. 245): « Ex variis causae efficientis divisionibus non est postrema, qua dividitur in primam et secundam. Prima est, quae non pendet a priori. Secunda, contra. Prima est vel absolute talis, vel in suo genere. Illa est, quae a nulla plane alia pendet, et a qua omnes aliae pendent, non tantum quatenus operantur, sed et quatenus fiunt, estque solus Deus: haec, a qua pendent omnes aliae causae ejusdem generis et ordinis ».

44. Nel *Br. tratt.*, i, 3, aveva detto, d'accordo ancora col Descartes: « Dio è una causa libera e non una causa naturale ». E nel cap. 4, dimostrato che Dio non può omettere di fare quello che fa, soggiunge: « Taluni prendono ciò per una diffamazione e una diminuzione di Dio: ma tale linguaggio nasce da ciò, che non s'intende bene in che consista la vera libertà, perchè essa non è punto quel che essi s'immaginano, cioè: un potere di fare o non fare checchessia, di bene o di male; ma la vera libertà consiste unicamente in questo, che la causa prima, senza essere costretta nè necessitata da nessun'altra cosa, soltanto per la sua perfezione, produce ogni perfezione; che se, pertanto, Dio potesse omettere di farlo, non sarebbe perfetto; perchè potere astenersi di far bene o di mettere della perfezione in ciò che produce, non può aver luogo in lui se non per un difetto. — Che Dio solo, adunque è l'unica causa libera, non è solo evidente per quel che ne abbiamo detto, ma anche perchè fuori di lui non esiste nessuna cosa esterna a costringerlo o necessitarlo; ciò che non ha luogo nelle cose create »....« Causa libera non nel senso che essa possa pur fare o non fare qualche cosa, ma nel senso che non dipende da nient'altro ». Nei *Cogit. met.*, ii, 10, § 13 Sp. torna a negare che Dio possa considerarsi causa naturale: « Nos vero negamus Deum, si ex necessitate naturae ageret, infinitae esse virtutis; quod nobis jam negare licet, imo necessario ab iis [*da quelli che dalla necessità dell'operare divino deducono l'eternità del mondo*] etiam concedendum est, postquam demonstravimus ens perfectissimum libere agere, et non nisi unicum posse concipi... modo... demonstravimus nullam dari durationem, cuius duplum, sive qua maior et minor non possit concipi; ac proinde a Deo, qui infinita virtute libere agit, semper maior et minor data creari possit. At si Deus ex necessitate naturae ageret, nullo modo id sequeretur; nam tantum illa, quae ex eius natura resultaret, ab ipso produci posset, non vero infinitae aliae maiores data ».

Nell'*Ethica* arditamente la libertà si fa coincidere con l'*existere et agere ex suae naturae necessitate.* Ma è stato notato in questo scolio e in quello della prop. 33 una specie di prima redazione della dottrina intorno alla libertà di Dio, sussistita parallelamente all'altra, e rimasta a rappresentare una stazione intermedia del pensiero di Spinoza: Dio potrebbe essere causa naturale d'un mondo eterogeneo a lui (Couchoud, p. 175 n. 3). Intorno a questa identità di *libere agere* e *agere necessitate naturae* già sostenuta da G. Bruno cfr. sopra, n. 10.

Per un es. di coloro, a cui si riferisce Sp. al principio di questo scholio, basterà citare MELANTONE, *Definitiones multarum appellationum quarum in Ecclesia usus est*, in app. ai *Loci* (Lipsia, 1559), p. 201: « Libertas in Deo est posse res creare et non creare, et cum sit immutabiliter bonus, posse dare bona et posse non dare, conservare naturam aut non conservare, agere per creaturas secundum naturae ordinem, quem instituit, aut naturae ordinem moderari aut mutare ac immediate agere sine creaturis » (cit. dal TRENDELENBURG, *o. c.*, III, 325 n.).

Dove Sp. dice che « infra absque ope hujus propositionis » mostrerà « ad Dei naturam neque intellectum neque voluntatem pertinere » (promessa poi non mantenuta), convien intendere che egli neghi a Dio l'intelletto e la volontà nel senso che queste parole hanno comunemente quando si parla dell'intelletto e della volontà degli uomini; com'è chiarito più sotto.

44 bis. Il *Deus indifferens ad omnia* era quello di Cartesio, e di tutti i seguaci di Duns Scoto.

45. Dell'assurda questione se Dio potesse creare un mondo migliore di quel che ha creato, Sp. s'era già occupato nel *Br. tratt.*, I, 4; ma nei *Cog. met.*, II, 9, § 6 ne toccò appena, passando sopra a questa e altre questioni affini (« facillime enim ex antedictis ad eas responderi potest »). Ma per intendere il tono e il contenuto di queste discussioni bisogna ricordare, avverte il FREUDENTHAL (pp. 131-2), le controversie senza fine che su questa e simili questioni furono fatte dagli scolastici. E cita PIER LOMBARDO, I, dist. 44; ALBERTO M., *S. th.*, I, tract., 19, q. 77, m. 3; S. TOMMASO, *S. th.*, I, q. 26, a. 5 e 6; SUAREZ, *Disp.*, XXX, *sect.* 17; SCHEIBLER, *Metaph.*, l. II, c. 3; HEEREBORD, *Melet.*, p. 358 sg.; *Pneum.*, p. 989 sg. e altri. Alla soluzione di Spinoza si erano attenuti DURANDO in *Sentent.*, I, d. 44 q., 2, 3; SCALIGERO, *Exercit.*, 249, 3.

46. Per la differenza tra l'intelletto divino e l'umano Sp. si ricorda d'una frase già adoperata in *Cog. met.*, II, 11, § 3: « Nec enim scientia Dei cum scientia humana magis convenit quam canis, signum coeleste, cum cane, qui est animal latrans, et forte adhuc multo minus ».

Del concetto che l'intelletto divino non sia posteriore nè simultaneo alle cose, ma anteriore, il FREUDENTHAL nota che la fonte è nel celebre ἑαυτὸν δὲ νοεῖ di Aristotele (*Metaph.*, XII, 7, 1072, b. 20), che ha trovato mille echi nella filosofia della religione araba, giudaica e cristiana: e rinvia ai commenti a P. LOMBARDO, *Sent.*, I, dist. 35, 36; S. TOMMASO, *S. th.*, I, q. 14, a. 6, 8, 11; SUAREZ, *Disp.*, XXX, sch. 15; SCHEIBLER, *Metaph.*, II, c. 3, p. 244; HEEREBORD, *Melet.*, p. 145 sg.

Pel luogo seguente: « Dei intellectus... causa rerum tam earum essentiae, quam earum existentiae » cfr. *Eth.*, II, prop. 10, sch. 2, dove Sp. dice che ciò « apud omnes in confesso est ».

47. Per tutto questo scolio cfr. MAIMONIDE, *Le guide des égarés*, trad. par. S. MUNK, (Paris, 1856-66), I, pp. 131 e cap. 56, p. 227 sg. Intorno

all' influsso di Maimonide su Spinoza (che lo cita spesso nel *Tract. theol. pol.*, e aveva nella sua biblioteca un esemplare della *Guida*; v. FREUDENTHAL, *Die Lebensgensch. Spinoza's*, Lpz., 1899, pp. 160, 286), v. JOEL, *Beitr. z. Gesch. d. Philos.*, II, Breslau, 1876; RUBIN, *Spin. u. Maimonides*, Wien, 1868; BROCHARD, *Études de philos. anç. et philos. moderne*, Paris, Alcan, 1912; O. HAMELIN, *Sur une des origines du Spinozisme*, nell' *Année philosophique*, XI année (Paris, 1901) pp. 25 sgg. FREUDENTHAL, *Spinoza sein Leben u. s. Lehre*, I, (Stuttgart, 1904) p. 33; e di L.-G. LÉVY, *Maïmonide*, Paris, 1911, p. 251 sg.

48. Nel *Br. tratt.*, I, 3: « (Dio) è causa immanente e non transitiva in quanto agisce in sè, e non fuor di sè, poichè nulla è fuori di lui ». E nella *Lett.* 73 all'Oldenburg intorno alle opinioni del *Trattato teologico-politico*, che *religiosae virtutis praxin labefactare viderentur*: « Ut mentem meam tibi aperiam, dico... me de Deo et Natura sententiam fovere longe diversam ab ea, quam neoterici Christiani defendere solent. Deum enim rerum omnium causam immanentem, ut ajunt, non vero transeuntem statuo. Omnia, inquam, in Deo esse et in Deo moveri, cum Paulo affirmo, et forte etiam cum omnibus antiquis philosophis, licet alio modo; et auderem etiam dicere cum antiquis omnibus Hebraeis, quantum ex quibusdam traditionibus, tametsi multis modis adulteratis, conjicere licet ». Per i termini usati da Sp. cfr HEEREBORD, *Melet.*, p. 229: « Immanens causa est, quae producit effectum in se ipsa. Transiens, quae producit effectum extrate ».

49. In *EP* manca « parte I ».

50. « Si sa che l'esistenza è un accidente sopraggiunto a ciò che esiste; giacchè essa è qualche cosa d'accessorio alla quiddità di quel che esiste. Questo è evidente e necessario in tutto ciò la cui esistenza ha una causa. Ma quanto a ciò la cui esistenza non ha una causa, ed è soltanto Dio, l'Altissimo, la sua esistenza è la sua vera essenza; la sua essenza è la sua esistenza, e non già un'essenza alla quale sia accaduto d'esistere di maniera che la sua esistenza sia qualche cosa d'accessorio; perchè egli è sempre di un'esistenza necessaria »; MAIMONIDE, *Guide*, I, 57. Lo stesso dice S. TOMMASO, *C. gent.*, I, 22: *S. th.*, I, q. 3, a. 4, 9, q. 54, a. 1; ed è ripetuto da moltissimi filosofi cristiani, arabi ed ebrei, e dai tardi scolastici, come Suarez e Scheibler (v. FREUDENTHAL, *Sp. u. d. Schol.*, p. 132).

51. Nella dimostrazione seguente, invece, sarà prima provata l'infinità e poi la eternità. In queste tre propp. 21-23 è esposta la teoria dei modi infiniti, ossia dei modi derivanti o immediatamente dalla natura assoluta di un attributo divino, ovvero da un modo infinito, e quindi mediatamente dall'assoluta natura di un attributo divino. Come esempio dei modi del primo genere nella *Lett.* 64 Sp. dà per attributo del pensiero l'*intellectus absolute infinitus*, e per l'attributo dell'estensione il moto e la quiete. Come esempio degli altri, la *facies totius universi, quae, quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper*

eadem, rinviando allo scolio del lem. 7 nella parte II dell'*Eth.* prima della prop. 14 (v. pp. 66-6). Sulla dottrina dei modi infiniti v. RICHTER, *o. c.*, pp. 90-111.

Secondo l'APPUHN (SPINOZA, *Éthique*, p. 665) si dovrebbe parlare soltanto di infinita continuazione d'esistenza, ossia di durata indefinita, di questi modi, e non di eternità. « Benchè Sp. nell'enunciato di questa prop., nonchè verso la fine della dimostrazione, si serva del termine eterno, è meglio dire, mi sembra, che i modi infiniti esistono sempre, non che siano infiniti; l'eternità dell'esistenza non appartiene propriamente se non alla sostanza e agli attributi, la cui essenza e l'esistenza si confondono; l'essenza dei modi infiniti non implica l'esistenza (prop. 24), e questa esistenza non è perciò eterna allo stesso titolo di quella della sostanza: essa non ha principio nè fine. Si vedrà che nelle prop. 22 e 23 la parola eterno non figura più ». E rinvia ai *Cog. metaph.*, II, c. 1. Ma se nelle prop. 22 e 23 si dice *necessario et infinitum* (o *infinita*) *existere*, nella dim. di quest'ultima si ricorda che l'*infinitas et necessitas existentiae*, per la def. 8, equivale all'*aeternitas*. E nello scolio della prop. 40 della parte V si dirà: « Mens nostra, quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus est » ecc. È vero che per Spinoza (*Cog. met.*, l. c.) l'eternità appartiene in proprio a Dio « quia existentia est de ipsius essentia » e non si può perciò predicare delle cose prodotte da Dio, la cui essenza (prop. 24) *non involvit existentiam*. Ma altro sono le cose in sè considerate (*res particulares*) *quotiescumque ad earum essentiam attendimus*, altro le cose in quanto esprimenti, in certo modo, l'essenza stessa di Dio, poichè derivanti a priori da' suoi attributi. Sotto questo secondo aspetto, che è quello dei modi infiniti, le cose (*natura naturata*, l'*infinita genitura* di Bruno) rappresentano la stessa realtà di Dio; e la loro eternità è la eternità stessa di Dio.

52. V. nota precedente.

53. Cfr. prop. 33, schol. 1, e parte IV, praef. in fine, pp. 179-80. Cfr. nota 54.

54. « Noi troviamo infatti questo pensiero espresso frequentemente nella scolastica. Così p. e. in TOMMASO, *S. th.*, I, q. 8, a. 1: 'Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quamdiu esse conservantur'; *Opusc. 70 de trinit.*, I, 1 ad 6: 'Deus non est causa fieri solum, sed etiam esse ipsius'; e così spesso, SUAREZ, *Disp.*, XXI, scez. 1. 'Deus est causa creaturarum non tantum quoad fieri, sed etiam quoad esse'. Così gli scolastici recenti SCHEIBLER, *Metaph.*, II, 3, pp. 344-1; BURGERSDIJCK, II, 10, p. 305; HEEREBORD, *Melet.*, p. 283 ecc. In un altro luogo (*Eth.*, II, 10, schol. 2) Spinoza coincide anche nelle parole con Suarez: 'Deus non tantum est causa rerum secundum fieri, ut ajunt, sed etiam secundum esse' »: FREUDENTHAL, pp. 132-3. Cfr. *Eth.*, II, 11 e III, 3, 7; *Br. tratt.*, I, 4; e *Cog. metaph.*, II, 10, § 6. Di S. TOMMASO v. pure *S. th.*, I, q. 104, a. 1.

55. Cfr. *Br. tratt.*, I, 2 (trad. Appuhn, p. 51 n.): « In ciò consiste la differenza tra creare e generare: creare è porre una cosa insieme quanto all'essenza e all'esistenza, laddove generare si dice quando una cosa vien ad essere solamente quanto all'esistenza; e però non vi ha creazione nella natura, ma solo generazione. Se dunque Dio crea, egli crea la natura della cosa oltre che la cosa... ». *Cog. metaph.*, I, 3: « Notandum venit, quod non tantum rerum creatarum existentia, verum etiam earum essentia et natura a solo Dei decreto dependet. Ex quo clare sequitur, res creatas nullam ex se ipsis habere necessitatem... ». Nella *Lett.* 64: « Quo autem ego sensu intelligam, quod Deus sit causa efficiens rerum, tam essentiae quam existentiae, credo me satis explicuisse in schol. et coroll. prop. 25, parte I, *Ethic.* ».

56. Dio adunque è *causa sui* in quanto *causa rerum particularium*; e però l'eternità investe tutte le cose particolari. Cfr. *Eth.*, V, 22-39.

57. In luogo dell'*adeoque* del terzo rigo di questa proposizione è stato proposto di leggere *atqui*, premettendo poi un *ergo* e due punti prima di *quod erat primum* (Meijer). « Questa lezione », dice il Baensch (p. 279), « ha sulla volgata il vantaggio della maggior correttezza logica ». Ma la minore del sillogismo non consiste nella prop. *tam ejus essentiae* ecc., ma nel *quid positivum est*.

58. Il Boehmer ha proposto di correggere: '*et* mediantibus ihs primis *quaedam*, quae '. Il Leopold (*Ad Spinozae Opera postuma*, Hagae, 1902, p. 70) accetta il *quaedam*, senza l'*et*, fondandosi sulla antica trad. olandese, condotta sul ms. di Spinoza, e sul confronto di *Eth.*, I, 23 dem. e *Lett.* 63, come aveva fatto W. Meijer. Cfr. in fatti *Lett.* 63: « Exempla eorum, quae immediate a Deo producta, et quae mediante aliqua modificatione... ». Il senso certamente è quello che deriva da questo riscontro. Il Land non ha accettato la corr. Boehmer perchè « l'oggetto (egli dice) è indicato per mezzo della proposizione relativa che comincia col nominativo ».

59. Heereboord, *Melet.*, pp. 261-2: « (Causa) dividitur quoque in proximam et remotam. Proxima est, quae producit effectum immediate. Remota est, quae producit effectum media causa propinquiore ». Immediate « vel intelligitur hoc sic, ut nihil omnino interveniat inter ipsam et effectum, nec causa alia, sive ejusdem, sive diversi ordinis, nec virtus ulla, nec conditio ad causandum requisita, sed quae ipsa sua existentia effecto conjungitur, ac sic illud attingit, quae est causa absolute proxima; vel intelligitur illud immediate sic, ut inter causam proximam et effectum non interveniat causa alia ejusdem ordinis et speciei, licet intervenire possit causa media diversi ordinis et speciei, licet et interveniat media causa seu causalitas, licet interveniat media conditio ad agendum requisita, quae est debita approximatio agentis ad patiens, et haec est causa efficiens proxima in suo genere.

60. *Br. tratt.*, I, 3: « Dio è la causa prossima delle cose che sono

infinite e immutabili e di quelle poi diciamo anche che sono create immediatamente da lui. È invece, in un certo senso, la causa ultima di tutte le cose particolari ».

61. Cfr. con questa prop. *Br. tratt.*, I, 6; *Eth.*, IV, praef.

62. *Br. tratt.*, I, 8: « Per natura naturante intendiamo un essere che per sè, senz'aver bisogno di nient'altro che se stesso (tali gli attributi che abbiamo fin qui segnalati), noi concepiamo chiaramente e distintamente; il qual essere è Dio. Del pari anche i tomisti hanno inteso Dio con questo termine; tuttavia la loro natura naturante era un essere (come lo chiamavano) esterno a tutte le sostanze. Quanto alla natura naturata, la divideremo in due, una universale e l'altra particolare. L'universale si compone di tutti i modi che dipendono immediatamente da Dio. La particolare si compone di tutte le cose particolari, che son causate dai modi universali. Sicchè la natura naturata, per esser ben concepita, ha bisogno di qualche costanza ». Nel cap. sg. (I, 9) tratta della natura naturante universale (i modi infiniti dell'*Ethica*), e dice che non ne conosciamo se non due: il movimento nella materia e l'intelletto nel pensiero: « dei quali diciamo che sono stati da tutta l'eternità e rimarranno immutabili in tutta l'eternità ».

La terminologia natura naturans, natura naturata, naturari (φύεσθαι) rimonta alla più alta scolastica, anzi, come ha notato il Siebeck, *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, III, 374-5, ad Averroè (*Comm.* al *De Coelo*, I, 1). In Eckhart si trova *ungenaturte Natur* e *genaturte Natur*: Eucken, *Gesch. d. philos. Terminologie*, Lpz., 1879, pp. 68, 122, 172. Anche Dante, *De vulg. eloq.*, I, 7: « Non solum superare naturam, sed et ipsum naturantem, qui est Deus ».

63. Cfr. prop. 17 schol. Spinoza combatte la dottrina scolastica che nell'intelletto di Dio sia contenuto più di quel che c'è nella realtà

64. Cfr. note 45-47.

65. Cfr. *Br. tratt.*, I, 6: « Se qualche cosa è contingente perchè la sua causa è contingente, allora questa causa dev'essere a sua volta contingente perchè la causa che l'ha causata è pure contingente, e così all'infinito. E poichè è stato innanzi dimostrato che tutto dipende da una causa unica, bisognerebbe perciò che questa causa fosse anch'essa contingente: ciò che è evidentemente falso... Se questa causa non fosse determinata a produrre questo piuttosto che quello, cioè la cosa supposta contingente piuttosto che ad astenersi di produrla, sarebbe egualmente impossibile che la producesse e che s'astenesse di produrla: ciò che è direttamente contraditorio ».

Per la definizione spinoziana di contingente e di possibile cfr. *Eth.*, IV, deff. 3 e 4.

66. Per la frase « animum ad eandem (sententiam) perpendendam instituere », cfr. Terenzio, *Phormio*, 240: « Ita inritatus, animum ut nequeam ad cogitandum instituere »; e v. Leopold, *o. c.*, p. 27.

Invece della defin. 7. *EP* citava la defin. 6. La correzione è del Sigwart, accettata dal Land.

67. Per la frase «at cum in aeterno non detur quando, nec ante, nec post» cfr. n. 11 e S. Tommaso, *S. th.*, I, q. 10, a. 2: *in aeternitate non est praesens, praeteritum vel futurum*; e Suarez, *Disp.*, L, sez. 3 (Freudenthal, p. 134).

Per la dottrina che la volontà e l'intelletto divino costituiscono la stessa essenza di Dio cfr. Maimonide, *Guide*, parte I, cap. 53 e 69.

68. Ossia, avere un altro intelletto.

69. Il Dio indifferente è il Dio, di cui non è concepita bene la libertà, ma che è libero. Il Dio agente per un fine (*sub ratione boni*) che ha fuor di sè, non è più un Dio libero. Contro questo errore di un fine per cui Dio operi, Maimonide, *Guide*, I, 69, t. I, p. 321.

70. Dottrina scolastica (S. Tommaso, *S. th.*, I, q. 25, a. 1 e Suarez, *Disp.*, XXX, 1755, §§ 45-50), ma da Sp. radicalmente trasformata pel concetto di *causa sui*. Non sarà necessario avvertire con S. Tommaso (l. c.) che la potenza attribuita a Dio non è la potenza passiva, *quae nullo modo est in Deo*, poichè *Deus est purus actus*, ma l'attiva: «principium agendi in aliud», giacchè «unumquodque secundum quod est in actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicujus».

71. Cfr. Maimonide, *Guide*, parte III, cap. 13; e v. Lévy, *o. c.*, p. 252.

72. *EP*: *ne per somnium*. Land: «Anon. Tubing.: *ne per somnium quidem*. Cfr. autem Livius Gronovianus 33, 49 et 44, 36». Ma il Leopold, (p. 71) giustamente richiama: *Tract. theol. pol.*, praefat., 10: «Quod sane clare ostendit eos Scripturae divinitatem, nec per somnium videre»; II, 28: «et de parheliis forte nunquam nec per somnium cogitavit» e propone la correz. da noi accolta, come già dall'Appuhn.

73. *EP*: *corollario*. La correzione è del Bruder.

74. Cfr. S. Tommaso, *S. th.*, I, q. 44, a. 4 e *C. gent.*, III, 19. Heereboord, *Pneumat.*, lib. II, c. 5 dice: «Nec causa finalis alia datur extra Deum; omnia enim quae fecit, propter se fecit, ideoque ipse sibi est finis, non aliquid extra se; et si aliquid extra Deum ipsi esset finis, Deus eo indigeret; sed Deus nullius rei est indigens, ideoque cum Deus dicitur omnium rerum finis, semper intelligi debet finis assimilationis, ut sc. res omnes reddat sibi similes, non indigentiae, quod aliqua re indigeat». E nei *Melet.*, p. 269: «Deus omnia fecit propter finem, non indigentiae, sed assimilationis, qui est, quo agit quis, non ut sibi commodum quaerat, sed ut bene aliis faciat, quae sunt extra se, rebus». Il Baensch cita anche Keckermann, *Systema logicae*, Hanoviae, 1606, pp. 172-3, Scheibler, *Metaph.*, l. I, c. 22, art. IV. Cfr. Freudenthal, p. 133.

75. Cfr. *Tract. theol.-pol.*, c. I: «Sed hic apprime notandum, quod Judaei nunquam causarum mediarum, sive particularium, faciunt mentionem, nec eas curant, sed religionis ac pietatis, sive (ut vulgo dici solet) devotionis causa ad Deum semper recurrunt; si enim ex gr.

pecuniam mercatura lucrati sunt, eam a Deo sibi oblatam ajunt; si aliquid, ut sit, cupiunt, dicunt Deum eorum cor disposuisse; et si quid etiam cogitant, Deum id eis dixisse ajunt ». L'osservazione era stata fatta già da MAIMONIDE, parte II, cap. 48.

76. *EP: concludent.* Ma giustamente il LEOPOLD (pp. 70-1): « Suadente et ipsa sententia et praecedente *stupescunt* et quas vidi versiones, malim praesens *concludunt* ». Il presente dà anche l'antica trad. olandese.

77. A Ugo Boxel nel 1674 Spinoza scriveva: « Pulchritudo, amplissime vir, non tam objecti, quod conspicitur, est qualitas, quam in eo qui conspicit, effectus. Si nostri oculi essent vel longiores vel breviores, aut nostrum aliter se haberet temperamentum, ea, quae nunc pulchra, deformia, ea vero, quae nunc deformia, pulchra nobis apparerent. Pulcherrima manus, per microscopium conspecta, terribilis apparebit. Quaedam procul visa pulchra, et, e propinquo conspecta, deformia sunt: adeo ut res, in se spectatae, aut ad Deum relatae, nec pulchrae nec deformes sint » (*Lett.* 54).

78. Allude alla teoria pitagorica della musica delle sfere; sulla quale v. TH. REINACH, *Revue des études grecques*, III, 432 sg.

79. Secondo l'antica vers. oland. nel ms. di Spinoza qui seguiva ancora qualche altra parola: 'itaque nullam invenio causam, ut his rebus diutius insistam etc.' (v. LEOPOLD, p. 48).

PARTE II.

1. La *mens* di Sp. equivale all'ital. *anima* (franc. *âme*; ted. *Seele*). Ma Spin. tiene a distinguere la sua *mens* dall'*anima*. Nei *Princ. philos. Cartes.*, I, def. 6, dopo aver definito la *mens* come la « substantia, cui inest immediate cogitatio » (ripetendo CARTESIO, *Rat. Dei exist. et animae a corpore distinct. probantes*, in *Oeuvres*, VII, 161 soggiunge (con lo stesso Cartesio): « Loquor autem hic de mente potius, quam de anima, quoniam animae nomen est aequivocum, et saepe pro re corporea usurpatur ». E in una nota del *De intell. emend.* (*Opera*, I, 19) dice: « Saepe contingit hominem hanc vocem anima ad suam memoriam revocare, et simul aliquam corpoream imaginem formare ». E nell'*Ethica* (salvo parte III, prop. 57 sch.) la parola *anima* è usata soltanto (II, 35 sch. e V praef.) per l'anima, qual'era concepita da Cartesio, avente cioè un qualche rapporto materiale corporeo.

2. Contro coloro (i cartesiani) che sostengono che l'uomo è sostanza perchè esso non può essere concepito senza gli attributi, che sono sostanza, Spinoza nel *Br. tratt.*, parte II, pref., ha osservato: « E quel che essi pongono come regola fondamentale: che ciò, senza di cui una cosa non può esistere nè esser concepita, appartiene alla natura di questa cosa, questo noi lo neghiamo; perchè abbiamo già dimostrato che senza Dio niente può esistere, nè esser concepito; cioè Dio deve esistere ed esser concepito prima che le cose particolari siano e siano concepite. Abbiamo anche mostrato che i generi non appartengono alla natura della definizione, ma che le cose, le quali non possono esistere senza altre, non possono nè meno esser concepite senza queste ultime. Poichè è così, qual regola dunque dobbiamo porre per sapere quel che appartiene alla natura d'una cosa? La regola è la seguente: appartiene alla natura d'una cosa ciò, senza di cui essa non può esistere nè esser concepita; non però così soltanto, ma in guisa che vi sia sempre possibilità di conversione, ossia che ciò che è affermato non possa senza la cosa esistere nè esser concepito ». Nei *Princ. philos. Cart.*, II, ax. 2 invece: « Quicquid ab aliqua re tolli potest ea integra remanente, ipsius essentiam non con-

stituit: id autem, quod si auferatur rem tollit, ejus essentiam constituit ». Cfr. prop. 10 di questa parte.

3. L'idea è dunque l'idea chiara e distinta di cui si parla nel *De intell. em.* (I, 36): « Ideae, quas claras et distinctas formamus, ita ex sola necessitate nostrae naturae sequi videntur, ut absolute a sola nostra potentia pendere videantur; confusae autem contra. Nobis enim invitis saepe formantur ».

4. « Inter ideam veram et adaequatam nullam aliam differentiam agnosco, quam quod nomen veri respiciat tantummodo convenientiam ideae cum suo ideato; nomen adaequati autem naturam ideae in se ipsa; ita ut revera nulla detur differentia inter ideam veram et adaequatam praeter relationem illam extrinsecam »: (*Lett.* 60).

Per il termine di denominationes extrinsecae cfr. *Cogit. met.*, II, 2, e *Br. tratt.*, I, 2, § 29 (dove non mi pare esatta l'osservazione dell'Appuhn, I, 511). Dei modi, osserva la *Logica* di Porto-Reale (I, 2), « ve ne sono che si possono chiamare interni, perchè sono concepiti nella sostanza, come rotondo, quadrato; e altri che si possono dire esterni, perchè son presi da qualche cosa che non è la sostanza, come amato, veduto, desiderato, che sono nomi presi da azioni altrui; ed è ciò che si chiama nella scuola denominazione esterna ».

5. « Fondandosi su considerazioni di filosofi precedenti (SUAREZ, SCALIGERO) BURGERSDIJCK (*Inst. met.*, I, c. 21, p. 137) definisce: « Duratio est continuitas existendi ». Spinoza, per la ragione da lui addotta, aggiunge 'indefinita'. (FREUDENTHAL, p. 134). « Indefinitum est id, cuius fines (si quos habet) ab humano intellectu investigari nequeunt »: SPINOZA, *Princ. phil. Cart.*, II, def. 4. Cfr. *Eth.*, I, def. 8 (e nota relativa); e II, propp. 30-31.

6. Cfr. S. TOMMASO, *S. th.*, I, q. 5, a. 1: « In tantum est unumquodque perfectum, in quantum est actu. Unde manifestum est, quod in tantum est aliquid bonum, in quantum est ens ».

Vedi pure S. TOMM. *C. gent.*, I, 37, 38; SUAREZ, *Disp.*, X, p. 244; FRANCESCO da FERRARA, a S. TOMMASO, *C. gent.*, l. c.; COMBACH, *Metaph.*, p. 357 sg. (cit. da FREUDENTHAL, l. c.). Di Spinoza cfr. *Br. tratt.*, I, 6 e 10, ed *Eth.*, IV, pref.

7. Per *hominis essentia* Spinoza intende qui l'essenza d'un uomo particolare. E però questo assioma contraddice alla def. 2 di questa parte. V. in proposito COUCHOUCH, *o. c.*, pp. 192-3.

8. La Vs. B. aggiunge: « o altrimenti: noi sappiamo, che noi pensiamo » (BAENSCH). « Raccostando quest'assioma al precedente, si vede quel che Spin. conserva e quel che rigetta del *cogito ergo sum* di Descartes; ammette il *cogito* a titolo di verità eterna, e rigetta l'*ergo sum*; il pensiero implica eternamente in ciascuno di noi l'affermazione della sua propria esistenza; ma con ciò non si trova posta l'esistenza di nessun essere pensante particolare » (APPUHN). Su questo punto egli aveva esposto il suo dissenso da Cartesio per bocca dell'amico Lodovico

Meyer nella pref. ai *Princ. phil. Cart.* in questi termini: « Tantum supponit, non probat Cartesius mentem humanam esse substantiam absolute cogitantem. Cum contra auctor noster admittat quidem in rerum natura esse substantiam cogitantem, attamen neget illam constituere essentiam mentis humanae; sed statuat, eodem modo quo extensio nullis limitibus determinata est, cogitationem etiam nullis limitibus determinari; adeoque, quemadmodum corpus humanum non est absolute, sed tantum certo modo secundum leges naturae extensae per motum et quietem determinata extensio; sic etiam mentem sive animam humanam non esse absolute, sed tantum secundum leges naturae cogitantis per ideas certo modo determinatam cogitationem; quae necessario dari concluditur, ubi corpus humanum existere incipit ».

9. Cfr. parte III, def. 3.

10. Nella Vs. B. come spiegazione di « nullas res particulares » segue: « o niente della natura naturata ».

11. Cfr. *Br. tratt.*, II, 19, § 4.

12. Il Freudenthal vede contraddizione tra questa proposizione con la seguente, da una parte, e quei luoghi dell'*Ethica* (I, prop. 31, V, prop. 40 sch. e altri) in cui l'intelletto infinito e l'idea di esso appartiene alla natura naturata ed è costituito dalla somma degl'intelletti finiti; e però egli ritiene che Sp. abbia tolto il concetto dell'autocoscienza divina o dell'*idea Dei* dalla filosofia medievale, e non sia riuscito poi a fonderlo nel suo sistema. Che si tratti d'una idea presa da una cerchia di pensieri estranei, gli pare attestato dalle parole dello scolio: « Sicut omnes uno ore statuunt, ut Deus se ipsum intelligat ». « Infatti la patristica, la scolastica e la filosofia dal Rinascimento è piena di speculazioni intorno all'*idea Dei*... Che Spinoza si muova qui in un ordine di pensiero d'origine a lui estranea, lo mostra la poco salda connessione che tra queste proposizioni e le precedenti mette la dimostrazione della terza. Giacchè è una dimostrazione molto debole questa che, dal fatto che nel concetto del pensiero c'è anche la possibilità di una idea di Dio, deduce questa idea come esistente necessariamente in Dio. Anche più per questa tesi sta la dimostrazione della prop. 4. Poichè l'intelletto infinito non comprende altro che attributi e affezioni di Dio, e Dio è unico, anche l'idea di Dio dev'essere unica. Qui evidentemente c'è una lacuna, che vien riempita dalla proposizione scolastica, che l'idea di Dio è identica con la sua essenza. Con l'aiuto infatti di questa proposizione noi possiamo a buon dritto dall'unicità di Dio concludere all'unità dell'idea. L'esattezza di questa interpetrazione è garentita da Tommaso, nel quale si argomenta in un modo simile a quello di Spinoza (*S. th.*, I, q. 15, a. 2): 'Videtur quod non sint (in Deo) plures ideae. Idea enim in Deo est ejus essentia. Sed essentia Dei est una tantum. Ergo et idea est una'. Cfr. anche *S. th.*, I, q. 44, a. 3; *De verit.*, q. 3, a. 2 'essentia Dei est idea rerum, non quidem ut essentia, sed ut est in-

tellecta', e *C. gent.*, I, 68; HEEREBOORD, *Melet.*, p. 334: 'Ideae rerum omnium sunt ipsa divina essentia' e SPINOZA stesso, *Cog. met.*, II, c. 7, 6; *Br. tratt.*, II, c. 22, agg. 1». (*O. c.*, 134-5).

Ma anche questa volta il Freudenthal esagera la sua tesi dei rapporti dello Sp. con gli scolastici. Si può osservare: 1° Non c'è contraddizione tra queste proposizioni e i luoghi dove Sp. attribuisce solo alla natura naturata l'intelletto, e fa di questo la somma degl'intelletti finiti; infatti nello stesso scolio della prop. 40 della parte V Sp. può dire che tutte insieme le menti costituiscono «DEI aeternum et infinitum intellectum». L'appartenere alla natura naturata non importa che non appartenga a Dio; non appartiene agli attributi, ma ai modi di Dio. — 2° In nessun sistema più che nello spinozismo l'intelletto infinito dev'essere autocoscienza; perchè in nessuno la realtà di Dio è così risolutamente e immediatamente immedesimata con le cose, ossia con tutto ciò che è possibile obbietto di idee; nessuno, come esso, può dire (*Eth.*, I, 25 sch.): «Eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omniun rerum causa dicendus est» (v. TRENDELENBURG, *Hist. Beitr. z. Philos.*, II, 59). — 3° Il *formare potest* della dimostrazione di questa prop. 3 non esprime soltanto una semplice possibilità, da cui non sarebbe poi legittimo conchiudere alla realtà. Già Sp. nella parte I, prop. 35, a cui rimanda, ha dimostrato che «quicquid concipimus in Dei potestate esse, id necessario est». — 4° Nella dimostrazione della prop. 4 non c'è, se non m'inganno, la lacuna, che ci vede il Fr., perchè l'unità dell'idea di Dio come infinito intelletto resta effettivamente dimostrata dalla considerazione che l'oggetto possibile di esso è sempre uno, Dio: di cui tutto l'intelligibile è attributo o modo. — 5° Non mi par esatto raccostare l'idea di S. Tommaso (*objectum mentis*) all'idea spinoziana (*actio mentis*, *intellectio*, *intellectus*, non *intellectum*: II, def. 3, cfr. II, 21 sch. e II, 43 sch.). D'altra parte, l'unificazione delle idee in Dio avviene in S. Tommaso e non può avvenire se non, per così dire, *a parte subjecti* (quindi il bisogno della mediazione: *idea Dei* = *essentia Dei*); laddove l'unità spinoziana è l'unità dell'oggetto, immanente nell'intelligibile: che è poi lo stesso intelletto. Cfr. *Br. tratt.*, App. 2, § 4: «E poichè la Natura, o Dio, è un essere di cui sono affermati attributi infiniti e che contiene in sè le essenze di tutte le cose create, è necessario che di tutto ciò un'idea sia prodotta nel pensiero, la quale idea contenga in sè obbiettivamente la natura intera, qual'essa è realmente in se stessa».

13. Questo secondo *ulterius*, che fu saltato dalla Vs. B., secondo il Baensch e l'Appuhn andrebbe cancellato. Ma pel senso non guasta.

14. La Vs. B. ha: «può essere soltanto una e unica» (Baensch).

15. Meijer, Baensch, Appuhn propongono di leggere *quatenus tantum*. Ma l'aggiunta mi pare superflua, il *quatenus* avendo appunto significato esclusivo.

16. Nelle dim. delle prop. 19 e 20 questo teorema è enunciato:

« ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio causarum ». Ma la *res* (= *corpus*) non è, secondo Sp., causa dell'idea; giacchè « nec corpus mentem ad cogitandum, nec mens corpus ad motum, neque ad quietem, nec ad aliquid (si quid est) aliud determinare potest » (III, 2); o, come dice nella dim. di questa prop., « omnes cogitandi modi Deum, quatenus res est cogitans et non quatenus alio attributo explicatur, pro causa habent » giusta la prop. 6 della parte II. Cfr. *Lett.* 64. Non c'è dubbio che Sp. avrebbe (come nota l'Appuhn, *Eth.*, p. 672) sottoscritto la sentenza di Leibniz che *la perception est inexplicable par des raisons mécaniques* (*Monad.*, 17). La ragione dell'identità e unità dell'*ordo et connexio idearum et rerum* sta piuttosto nell'unità della sostanza, come dirà qui appresso lo scolio. In una nota del *Br. tratt.*, II, 20, Sp. aveva detto, tentando lo stesso problema: « Tra l'idea e il suo oggetto dev'esserci necessariamente un mezzo, perchè nessuno dei due può esistere senza l'altro; giacchè non c'è cosa la cui idea non sia nella cosa pensante e non ci può essere idea, senza che vi sia pure la cosa. Inoltre, l'oggetto non può subire un cangiamento senza che ne subisca uno l'idea e viceversa, di modo che non c'è bisogno d'un terzo per produrre l'unione dell'anima e del corpo. Ma devesi osservare che noi parliamo delle idee che nascono necessariamente in Dio dall'esistenza delle cose congiunta alla loro essenza, e non delle idee, che le cose attualmente esistenti fanno apparire e producono in noi. Queste ultime differiscono molto dalle precedenti, perchè in Dio le idee non nascono come in noi da un senso o da parecchi... ma dall'essenza e dall'esistenza, in conformità con tutto ciò che le cose sono » (trad. Appuhn, p. 170).

Nel corollario si badi al senso scolastico di *formaliter* (= *realiter*, nella realtà) e *objective* (= nel pensiero).

17. Per quegli ebrei, *qui statuunt Deum, Dei intellectum resque ab ipse intellectas unum et idem esse*, v. Maimonide, *Guide*, I, c. 68, pp .309-10; Lévy, *o. c.*, p. 254. A Franck, *La Kabbale*, Paris, 1834, p. 27, cita da un commentario del *Zohar* di Mosè Corduero il seg. luogo: « La scienza del creatore non è come quella delle creature; giacchè, presso di queste, la scienza è distinta dal soggetto della scienza, e si riferisce ad oggetti, che, a loro volta, si distinguono dal soggetto. Il che si esprime con questi tre termini: il pensiero, il pensante e il pensato. Al contrario il creatore è egli stesso, tutto insieme, la conoscenza, il conoscente e il conosciuto. Infatti, la sua maniera di conoscere non consiste in applicare il suo pensiero a cose che siano fuori di lui: conoscendo e sapendo se stesso, egli conosce e percepisce tutto ciò che è. Niente esiste che non sia unito a lui, e che egli non trovi nella sua propria sostanza. Egli è il tipo di ogni essere, e tutte le cose esistono in lui sotto la loro forma più pura e più compiuta; in guisa che la perfezione delle creature è in questa esistenza stessa onde esse si trovano unite al fonte del loro essere; e a misura che se ne allontanano, decadono da questo stato così perfetto e sublime ».

Leone Abarbanel (Leone Ebreo) probabile fonte di Spinoza (che ne possedeva una trad. spagnuola; v. Freudenthal, *Lebensgesch.*, pp. 161, 278 e Solmi, *B. Sp. e L. E.*, Modena, 1903, e una mia recens. nella *Critica*, II, 1904, pp. 313-9) nei *Dialoghi d'Amore* (1535) « Dio, come produce l'universo, lo conosce tutto, e tutte le sue parti, e parti delle parti, in una semplicissima cognizione, cioè conoscendo se stesso, che è la somma sapienza, dalla quale tutto dipende... E in lui è il medesimo il conoscente e il conosciuto, il sapiente e la sapienza, l'intelligenza e l'intelletto e la cosa intesa da lui » (ed. Venezia, 1545, pp. 217, 218). Del resto, questo era pensiero comune ai Neoplatonici; e la prima fonte è nel concetto aristotelico del νοῦς che ἑαυτον νοεῖ. Cfr. n. 46 della parte I.

18. Proposizione inconciliabile col panteismo spinoziano, in cui, realmente, non c'è posto per i modi non esistenti (che egli sente tuttavia il bisogno di postulare per spiegare le cose non eterne, che sono poi tutti i modi finiti a cominciare, come s'è visto nell'ass. I di questa parte, dall'uomo singolarmente considerato). Infatti essa contraddice alla prop. precedente riuscendo a far divergere l'*esse objectivum* dall'*esse formale*, e a concepire la sostanza in quanto *cogitans* modificata in un modo a cui non corrisponde un modo della stessa sostanza in quanto *extensa*.

19. Il Leopold dubita di questa lezione. Secondo l'antica trad. oland. (che però in q. l. non è chiara) si avrebbe: « comprehensa sub segmentis ». E il Leopold nota che la stessa cosa è espressa molto più chiaramente nella *Lett.* 59: « Eadem (adaequata idea circuli) quoque consistit in infinitis rectangulis sibi invicem aequalibus, factis a segmentis duarum linearum ». Cfr. Baensch, p. 281 e Appuhn, p. 136.

20. Cfr. nota 2. *Hominis* devesi tradurre *d'un uomo* o *dell'uomo* (Appuhn, p. 673)? Sp. parla dell'uomo, in generale, intendendo bensì di ciascun uomo.

21. Dovrebbe dire *pertineret* (Baensch); ma non credo sia da correggere.

22. Cfr. la n. 55 della parte I.

23. In certi appunti di Leibniz intorno a una sua conversazione con un amico di Spinoza, il Tschirnhaus, che gli comunicò notizie sull'opera che preparava Spinoza, pubblicati nel 1889 dal Gerhardt (rist. in L. Stein, *Leibniz und Spinoza*, Berlin, Reimer, 1890, pp. 282-3) si legge: « Vulgus philosophicum incipere a creaturis, Cartesium incepisse a mente, se incipere a Deo ». Il primo e massimo errore (lo stesso Spin. scriveva all'Oldenburg il 27 sett. 1661, *Lett.* 2) di Cartesio e di Bacone è « quod tam longe a cognitione primae causae et originis omnium rerum aberrarint ». Cfr. nota 33 della parte I.

Nelle righe seguenti, invece di « nam meum intentum hic tantum fuit causam reddere » secondo l'ant. trad. oland. si dovrebbe leggere: « nam meum intentum non tam fuit illis contradicere, quam causam reddere ». (Leopold, p. 47 n. e Baensch, p. 282).

24. *EP: per axiom. 4. hujus.* La corr. è del Land.

25. Cioè: *tum ipsa idea non involveret existentiam*, secondo l'espressione del corollario qui citato. Ma l'*existentia* è compresa, secondo Sp., non nel concetto come nota della cosa a cui il concetto si riferisce; ma nel concetto come nota di quell'atto, in cui il concetto stesso consiste.

26. *EP: 21 et 23.* Correzione del Land.

27. Nello scolio della prop. 8 della parte i s'è detto: «Cum... infinitum (esse) (sit) absoluta affirmatio existentiae alicujus naturae»: che non vedo perchè il Couchoud (p. 174 n. 2) dica la definizione inversa di questa: che una cosa infinita deve sempre esistere necessariamente. Mi pare che sia identica. Nè è esatto che «*en donnant cette definition, Sp. renvoie à faux... à deux propp. ou ne se trouve rien de semblable* (*Prop. 21 et 23 du liv. I*). Il num. 23 va corretto, come s'è avvertito in 22. E le propp. 21 e 22 dimostrano l'infinità e l'eternità insieme dei modi derivanti direttamente o indirettamente dalla stessa natura degli attributi di Dio.

28. Cfr. *Eth.*, v, 40 sch. e *Lett.* 32.

29. *Corpus* si deve tradurre *un corpo* o *il corpo*? W. Meijer traduce nel primo modo; lo Stern, il Baensch, l'Appuhn nel secondo. Il quale mi pare preferibile perchè altrimenti anche qui, come nell'ass. 4 di q. parte, Sp. avrebbe detto *corpus quoddam*.

Questo concetto spinoziano della *mens idea corporis* è stato dall'Hamelin (*Année philosophique 1900*, Paris, 1901, p. 24) giustamente raccostato alla definizione aristotelica dell'anima atto o forma del corpo. E Maimonide (*Guide*, t. i, p. 146), distinguendo tra anima vegetativa e razionale, questa dice forma dell'uomo.

30. Tschirnhaus a Leibniz (Stein, p. 283): «Putat sensum quendam in omnibus esse rebus pro gradibus existendi». E però Spin. si oppone alla dottrina cartesiana dell'automatismo degli animali (cfr. *Eth.*, iii, 57 sch.); ammette bensì quella differenza di gradi a cui accennava Tschirnhaus. V. *Eth.*, iv, 37, sch. 1. Ma quest'animismo universale, che doveva andare tanto a genio a Leibniz, Sp. attingeva alla tradizione neoplatonica. Cito soltanto Leone Ebreo, *Dialoghi*, p. 48: «In conclusione, io veggio, che non è corpo alcuno sotto il cielo, che non abbi amore, desiderio, e appetito naturale, o sia sensuale, o veramente volontario»; e G. Bruno, *De la causa*, dial. 2 (*Opere ital.*, ed. Gentile, i, 178-179): «Mi par che detraano alla divina bontà e all'eccellenza di questo grande animale e simulacro del primo principio, quelli che non vogliono intendere, nè affirmare il mondo con gli suoi membri essere animato». Tutta la filosofia del Rinascimento aderisce a questo concetto.

31. (La chiamata va trasportata a *ideae* della lin. seguente). L'Appuhn traduce: «*Car d'une chose quelconque de laquelle Dieu est cause, une idée est nécessairement donnée en Dieu, de la mêne façon qu'est donnée l'idée du corps humain*»: dove, certo erroneamente, si riferisce il *cujus*

a *rei*, invece che a *idea*, come se ci fossero cose di cui non sia causa Dio. Lo Stern invece: *von jedem Ding giebt es notwendig in Gott eine Idee, deren Ursache Gott ist, ebenso wie die Idee des menschlichen Körpers*; e così pure traduce il Baensch, che chiarisce l'ultimo membro (*ganz ebenso, wie er die Ursache der Idee des menschlichen Körpers ist*) correggendo, come già aveva proposto il Gorter e accettato il Land (ed. altera, III, p. VI), l'*humani corporis idea* dell'*EP* in *humani corporis ideae* (che è la lezione della prima trad. olandese; introdotta nell'ed. dell'*Ethica* dell'Aja, 1905).

32. In questi assiomi, lemmi, definizioni e postulati tra la prop. 13 e la 14 (pp. 62-67) è tutta la fisica di Spinoza: argomento sul quale gli amici aspettavano da lui un trattato a parte: «Methodum tuam recte regendae rationis in acquirenda veritatum incognitarum cognitione, ut et generalia in physicis, quando impetrabimus? Novi te jam modo magnos in iis fecisse progressus»: così scrivevagli il Tschirnhaus nel 1675, chiedendogli intanto la definizione vera del moto. Ma il filosofo gli rispondeva: «Caeterum de reliquis, nimirum de motu, quaeque ad methodum spectant, quia nondum ordine conscripta sunt, in aliam occasionem reservo» (*Lett.* 60 e 61). Nei *Princ. philos. Cart.* (parte II) egli aveva esposta la teoria di Cartesio. Ma del meccanismo cartesiano giudicava assai severamente: «Et hac de causa non dubitavi olim affirmare rerum naturalium principia Cartesiana inutilia eve, ne dicam absurda» (*Lett.* 81). Cfr. pure la pref. dei *Princ. phil. Cart.*

33. DESCARTES (*Princ. philos.*, II, II, 93; cfr. SPIN., *Princ. philos. Cart.*, II, def. 9) invece concepiva la materia come inerte, e il moto perciò come finito, cioè come circolare, compreso tra un cominciamento assoluto, e una fine assoluta, coincidente col cominciamento. SPINOZA, rendendo il moto rettilineo, lo fa infinito, e lo considera come determinazione essenziale della materia, che perciò non è più per lui semplice *extensio, materia quiescens* (*Lett.* 81).

34. Cfr. *Princ. philos. Cart.*, II, 14 e DESCARTES, *Princ. phil.*, II, 37. Intorno alla dottrina cartesiana del principio d'inerzia, v. WOHLWILL, *Die Entedeckung des Beharrungsgesetzes* in *Zeitschrift f. Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft*, Bd XV (1884) pp. 364 e sgg.

Nel penultimo rigo di questo corollario, secondo la Vs. B., il testo direbbe: «a qua corpus motum ad quiescendum» (LEOPOLD, p. 47, n. 2).

35. Intorno alla doppia concezione dell'individuo a cui si accenna in questa definizione v. COUCHOUD, pp. 185-86. Alla prima parte «... ita coercentur, ut invicem incumbant» cfr. l'accenno del Tschirnhaus a Leibniz, che è pure del 1675 (STEIN, l. c.): «Putat oriri unionem corporum a pressione quadam.

36. Dovrebbe dire invece: *difficilius vel facilius* (Baensch).

37. L'individualità, insomma, è un semplice rapporto, che rimane costante anche variando i suoi elementi.

38. Secondo la Vs. B. seguirebbe: *vide def. ante lemma 4* (LEOPOLD, p. 47 e BAENSCH, p. 282). E la dim. del lemma seg. invece direbbe semplicemente: *Patet etiam ex ipsius definitione.*

39. Cfr. *Eth.*, II, 39 cor.

40. Il LAND corregge *possim*. Ma il LEOPOLD (p. 2) ha dimostrato che consecutio, quae vocatur, temporum, parum diligenter a Nostro observatur ». E però la corr. mi sembra arbitraria.

41. Questa citazione nella Vs. B. è ripetuta nove righe appresso, dopo *contemplabitur*. E forse, osserva il Baensch, lì è più a posto.

42. Sulle cause delle immagini cfr. *Lett.* 17. Immaginazione è per un verso, secondo Spin., sinonimo di percezione sensibile. « Cum simplex imaginatio non involvat ex sua natura certitudinem, sicuti omnis clara et distincta idea, sed imaginationi, ut de rebus, quas imaginamur, certi possimus esse, aliquid necessario accedere debeat, nempe ratiocinium, hinc sequitur... »: *Tract. theol. pol.*, c. 2.

Spinoza ritiene che « qui maxime imaginatione pollent, minus apti sunt ad res pure intelligendum, et contra, qui intellectu magis pollent, eumque maxime colunt, potentiam imaginandi magis temperatam, magisque sub potestatem habent et quasi freno tenent, ne cum intellectu confundatur ». Cfr. VICO, *Scienza Nuova*², dign. 36; e GENTILE, *Studi vichiani*, Messina, 1915, pp. 85, 445. Il concetto *mentis imaginationes in ses pectatas nihil erroris continere* è cartesiano: cfr. *De passion.*, I, 26: « Notandum (quod potest) decipi quis quoad perceptiones quae referuntur ad objecta, quae sunt extra nos..., verum nulli deceptioni locum esse, quoad passiones (ipsas) ».

43. Intorno alla memoria v. anche *De intell. emend.*, in *Opera*, I, 27-8.

44. Il LEOPOLD vorrebbe qui *incidet*, poichè il futuro è ripetutamente e costantemente usato in séguito. Ma non è il Land che mette qui *incidit*, come dice l'APPHUN, p. 174, bensì l'*EP*.

45. Quindi un'infinità di anime per ogni corpo (e, si può anche dire, un'infinità di corpi per ogni anima): ciò che non toglie che ogni anima sia una determinata *idea corporis*, e ogni corpo un determinato *objectum mentis*. Ma questa infinità, che è l'infinita idealizzazione del reale, non ha che fare con le *infinitae ideae, quibus exprimitur in infinito Dei intellectu*, di cui nella *Lett.* 66; perchè queste infinite idee sono quello che corrisponde nell'attributo del pensiero agl'infiniti aspetti in cui un dato modo si riverbera negli attributi infiniti. Cfr. *Lett.* 65.

46. Nel *De intell. emend.*, I, 11 sg.: « Idea, quoad suam essentiam formalem, potest esse objectum alterius essentiae objectivae, et rursus haec altera essentia objectiva erit etiam in se spectata quid reale et intelligibile, et sic indefinite... Quod quisque potest experiri, dum videt se scire quid sit Petrus, et etiam scire se scire, et rursus scit se scire quod scit, etc. Unde constat quod, ut intelligatur essentia Petri, non sit necesse ipsam ideam Petri intelligere, et multo minus ideam ideae Petri; quod idem est, ac si dicerem non esse opus ut sciam, quod

sciam me scire... Sed contrarium datur in his ideis. Nam, ut sciam me scire, necessario debeo prius scire. Hinc patet, quod certitudo nihil sit praeter ipsam essentiam objectivam; id est, modus quo sentimus essentiam formalem, est ipsa certitudo. Unde iterum patet, quod ad certitudinem veritatis nullo alio signo sit opus, quam veram habere ideam ». Su questa importante dottrina spinoziana v. Gentile, *La riforma della Dialettica hegeliana*, Messina, Principato, 1913, pp. 282-7.

47. Il Leopold dal senso e dal modo in cui la Vs. B. rende questo luogo è indotto a sospettare che gli antichi editori dopo *externum* abbiano tolto un primo *corpus* « utpote abundans ».

48. *EP: cum coroll. ejusdem*. La corr. è del Leopold, p. 73.

49. Questo scolio, come ha osservato il Meijer, e poi il Baensch, pare una nota marginale, introdotta quindi nel testo; perchè in parte ripete la prop. 28, e in parte anticipa la seguente, e in un modo da non lasciarci aspettare un'ulteriore esposizione in forma di proposizione.

50. La cognizione adeguata non consiste dunque nel dato, come direbbe Kant, rispetto al quale la mente è passiva, ma nei rapporti (convenienza, differenza, contrarietà), nei quali la mente è attiva (*interne determinatur*). Contro q. dottrina v. la curiosa protesta del realista Kirchmann, *Erläuterungen zu B. v. Spinozas Ethik*[2], Berlin, 1871, p. 68, n. 44.

51. Cfr. *De intell. em.*, I, 23.

52. La natura negativa dell'errore era il solo punto che su questa materia univa Sp. a Cartesio. V. Descartes, *Princ. phil.*, I, 31 e Spin., *Princ. phil. Cart.*, I, 15. Ma la dottrina cartesiana del carattere pratico dell'errore, e tutta la teoria della volontà distinta dall'intelletto, e quindi la teoria dell'assenso, che nei *Princ. philos. Cart.* è pur costretto ad accennare, era tra quelle, egli protestava (pref. del Meyer), « quae tanquam falsas rejicit et a quibus longe diversam sententiam fovet ».

53. La Vs. B. qui spiega: « Cioè credono di poter agire liberamente ».

54. Il Leopold (p. 73) trova giustamente *durum et subobscurum* quest'asindeto; e conformandosi alla Vs. B., propone d'inserire un *et* tra *jactant* e *animae*. (Così pure Baensch e Apphun).

Per l'uso che Spin. fa qui di *anima*, invece di *mens*, alludendo alla celebre dottrina cartesiana, v. nota 1 di q. parte.

55. Notiones communes traduce lo stesso Cicerone (*Tusc.*, IV, 24, 53) le κοιναὶ ἔννοιαι degli stoici, le quali, benchè dette pure ἔμφυτοι προλήψεις, non sono propriamente nozioni innate, poichè gli stoici sono sensisti; ma sono anteriori a tutte le altre cognizioni e si producono φύσει οὐ τέχνῃ, in tutti, per la stessa costituzione dell'umana natura. Innata bensì ammettono gli stoici una certa disposizione a queste prenozioni (*semina scientiae*, Sen., *Ep.* 120, 4 e *innata cupiditas scientiae*, Cic., *De fin.*, IV, 3). Del resto la dottrina spinoziana coincide con la stoica. Sulla quale v. L. Stein, *Die Erkenntnistheorie der Stoa*, Berlin, 1888 (in *Berliner Studien*, XVII, 1), pp. 233 sgg. P. Barth, *Die Stoa*, Stuttgart, 1903, p. 112 e E. Bréhier, *Crysippe*, Paris, Alcan, 1910, pp. 65-67. Per

gli elementi stoici dello spinozismo v. Dilthey, *Die Autonomie des Denkens in 17 Jahrhundert* in *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, viii, 77.

Più a proposito per le *notiones communes* di Spin. che non per le idee innate cartesiane (cfr. Brochard, *Études de phylos. anç. et de philos. mod.*, p. 322) si può citare questo luogo di Giusto Lipsio, che Spin. dovette conoscere: «Igniculi isti non aliud quam inclinationes, judicia, et ex iis notiones sunt, a recta in nobis Ratione. Scito enim Stoicis placere partem in nobis divini Spiritus esse mersam, id est illam ipsam Rationem, quae, si in suo loco et luce luceat, tota pura, sincera, recta, divina sit; nunc corpore velut carcere clausa, coercetur et opinionibus agitatur aut abducitur, et tamen retinet originis suae flammulas et verum honestumque per se et sua indole videt. Istae flammulae, sive igniculos mavis dicere (Graeci σπινθῆρας, ζώπυρα, ἐναύσματα appellant) exserunt se et ostendunt in sensibus aut judiciis, quae omni hominum generi fere et optimae cuique naturae eximie sunt insita aut innata. Id Graeci ἐννοίας, sive notiones vocant; item προλήψεις, anticipationes, et quia passivae atque insitae κοινὰς καὶ ἐμφύτους, communes et ingeneratas agnominarunt»: *Manuductio ad Stoicam philos.*, (1604) p. 72: lib. ii, diss. 11, in *Opera omnia*, Antverpiae, 1637, t. iv, p. 470; cfr. Gilson, *L'innéisme cartésien et la théologie*, in *R. de mét. et de mor.*, luglio 1914, p. 481.

Cfr. Herbert de Cherbury, *Tract. de veritate* (1624) ed. 1645, p. 27: «Notitiae queedam communes in omni homine sano et integro existentes, quibus tanquam coelitus imbuta mens nostra de objectis hoc in theatro prodeuntibus decernit».

Il Trendelenburg, *Hist. Beitr.*, iii, 382-3 crede che il termine di *notiones communes* appartenga al metodo matematico, significando fondamento del conoscere: «Negli elementi di Euclide gli assiomi, p. e., il principio che le grandezze uguali ad una terza sono uguali tra loro, si dicono κοιναὶ ἔννοιαι (ed. August., 1826, p. 3) e già Aristotele chiama i presupposti ultimi universalmente riconosciuti, i principii, κοινά, e vi comprende anche un esempio matematico (*Anatyl. post.*, ii, 11, p. 77 a 27 ss). Cartesio chiama gli assiomi *notiones communes* (*Resp.*, *ad secund. Object.*), e altrettanto, sul suo esempio, fa L. Meyer nella pref. ai *Princ. philos. Cart.* (cfr. Ed. Boehmer, *Spinozana* nello *Ztschr. f. Philos. u. ph. Krit.*, 1863, p. 120). Spinoza nella *Lett.* 4 prende la stessa espressione per *axiomata* e l'usa in senso affine nel *Tract. theol.-pol.*, c. 7». Se non che le *notiones communes* in Spin. non hanno mai il significato specifico di assiomi. Anche nella *Lett.* 4 gli assiomi farebbero parte delle *notiones communes*, che sarebbero il genere.

56. *EP.*: «Id, quod corpori humano et quibusdam corporibus externis, a quibus corpus humanum affici solet, quodque in cujuscunque horum parte aeque ac in toto comune est et proprium» etc. Ho accettato con Baensch e Appuhn la restituzione di quest'enunciato fatta dal Leopold, p. 75 «quae et perspicuam praebet sententiam et sollem-

nem in his rebus Spinozae formulam refert (cfr. initium demonstrationis seguentis, ubi haec ipsa verba repetuntur) et disertis verbis agnoscitur in Vs. B. ».

57. Cfr. *Eth.*, II, 14.

58. Intendi *notionum communium*, come traduce la Vs. B. Ma non credo perciò necessario, come fanno il Baensch e Appuhn, aggiungere che nel testo l'aggettivo, che qui è agevole sottintendere.

59. Allude al tratt. *De intell. emendatione* rimasto incompleto. Per *notiones secundae* intendono gli scolastici (p. e. ZABARELLA, *De nat. logicae*, c. 3 e KECKERMANN, *Syst. logicae*, p. 32) i concetti che si riferiscono alle cose come sono soltanto rispetto al nostro intelletto, laddove le *notiones primae* sono i concetti che si riferiscono alle cose come sono in se stesse. Il concetto dell'uomo è primo se si riferisce all'essere umano; secondo se si considera universalmente, come una specie. Si dissero anche *intentiones primae e secundae*. Vedi N. SIGNORIELLO, *Lex. peripateticum* (Napoli, 1906) p. 179. « Se i modi sono ricavati dal modo in cui si concepiscono le cose, si chiamano intenzioni seconde. Così essere soggetto, essere attributo sono seconde intenzioni, perchè sono maniere onde si concepiscono le cose; maniere prese dall'azione dello spirito che ha legate insieme due idee affermando l'una dell'altra ». Così la *Log. de Port-Royal.*, part. I, ch. 2.

60. *Termini trascendentales* sono, come dice lo stesso Sp. (*Cog. met.*, I, 6), « generalissimae entis affectiones »; ossia i concetti così generali che trascendono per la loro generalità anche la serie delle categorie. Nel *De nat. generis*, cap. 2, S. Tommaso enumera sei *trascendentia*: « ens, res, aliquid, unum, verum, bonum ». Di questi tre ultimi si occupa Sp. nel cap. cit. dei *Cog. met.*, negando che siano termini trascendentali. V. anche S. TOMM. *Qq., disp. de verit.*, I, 1; *S. th.*, I, q. 39, a. 3, e anche q. 30, a. 3.

61. Non mi par necessaria la corr. Leopold, p. 45 (seguito dall'Appuhn), secondo la quale con *Videlicet* si dovrebbe continuare il periodo precedente, e scrivere quindi la parola con l'iniziale piccola.

62. *EP*: *ab eo corpus, maxime scilicet*. Accetto la corr. dell'Appuhn, trasportando la virgola dopo *maxime*.

63. La definizione dell'uomo « *animale risibile* » « animale che ride », non « animale ridicolo » come intese il Kirchmann, si trova in MARZIANO CAPELLA, lib. IV, p. 100 (LEOPOLD, pp. 74-5). ARISTOT., *de part. anim.*, III, 10, 673 a 8 aveva detto: μόνον γελᾶν τῶν ζῴων ἄνθρωπον. *Animal bipes sine plumis* è una definizione ps.-platonica (PLAT., *Defin.*, p. 415 a): Ἄνθρωπος ζῷον ἄπτερον, δίπουν κτλ.

64. Questa teoria dei tre gradi del conoscere apparisce già nel *Br. tratt.*, II, 1, dove è detto che noi acquistiamo la cognizione di noi stessi e delle cose che sono fuori di noi

1° mediante la sola credenza, la quale credenza si forma o per sentito dire o per esperienza, ovvero:

2º mediante una credenza retta; o

3º mediante una conoscenza chiara e distinta.

« Il primo modo è comunemente soggetto all'errore. Il secondo e il terzo, benchè differenti tra loro, non possono tuttavia ingannare. Per comprendere ciò più distintamente, noi proporremo nondimeno un esempio preso dalla regola del tre, cioè: 1º Uno ha sentito dire che se, giusta la regola del tre, si moltiplica il secondo numero pel terzo e poi si divide pel primo, si trova un quarto numero che è col terzo nello stesso rapporto del secondo col primo. E senza considerare che chi gli ha dato questa indicazione, poteva mentire, ha regolato il suo lavoro in conformità; e ciò, senz'aver della regola del tre maggior conoscenza che un cieco non abbia del colore; e ha spacciato così tutto ciò che egli ha potuto dire, come fa un pappagallo per quel che gli s'è insegnato. — 2º Un altro che è di concezione più rapida, non si contenta così di quel che sente dire, ma cerca una verificazione in certi calcoli particolari, e quando trova che questi sono d'accordo con la regola, le presta fede. Ma noi abbiamo avuto ragione di dire che anche questo modo è esposto ad errore: come, infatti, può egli esser sicuro che l'esperienza di alcuni casi particolari possa servirgli di regola per tutti? — 3º Un terzo che non s'appaga nè del sentito dire, perchè può ingannare, nè dell'esperienza di alcuni casi particolari, perchè non può dare una regola universale, consulta la Ragione vera, che non ha ingannato mai chi ne ha fatto buon uso. Questa ragione gli dice che per la proprietà dei numeri proporzionali è così e non poteva essere nè accadere altrimenti. Tuttavia: 4º Il quarto che ha la conoscenza più chiara, non ha bisogno nè del sentito dire, nè dell'esperienza, nè dell'arte di concludere, perchè, mediante la sua intuizione chiara, egli percepisce subito la proporzionalità in tutti i calcoli [*in nota*: ma quest'ultimo non immagina mai, nè crede: vede la cosa stessa, non per mezzo di qualche altra, ma in se stessa] » — Cfr. *De em. intell.*, I, 9. Sulle successive trasformazioni della dottrina di Trendelenburg, *Beiträge*, III, 376 sgg.; Freudenthal, *Spinoza-Studien* in *Zeitschr. f. Philos. u. phil. Krit.*, B.de 108, 109 (1896).

Anche Descartes, *Regulae*, c. VI (che però furono pubblicate nel 1701, porta come esempio di intelligibilità perfetta la proporzionalità di numeri semplici. V. in proposito L. Brunschvicg, *La révolution cartesienne et la notion spinoziste de la substance*, nella *Revue d. métaph. et d. mor.*, sept. 1904, p. 770.

65. Nel *Tract. theol.-pol.* (c. 2) Sp. ammette che si possa ragionar bene partendo da principii falsi, e che perciò la ragione o conoscenza discorsiva possa fuorviarci: cfr. *De em. intell.*, I, p. 8, n. 2. Ma nello stesso *De em. i.*, pp. 20-1, egli mostra che chi ragionando segue la propria idea fino alla fine, non può non accorgersi presto o tardi dell'errore iniziale (Appuhn).

66. Cfr. nota 46, ed. *Eth.*, II, 49 sch.

67. Anche Cartesio, *Quintae respons.* (in *Oeuvres*, VII, 363-64) rimprovera il Gassendi di restringere « nomen ideae ad solas imagines in phantasia depictas, contra id quod expresse assumpsi » Cfr. *Eth.*, II, 48, sch. in fine e 49 sch., p. 100.

68. Nell'interpunzione di q. periodo mi sono attenuto al Leopold, p. 75. L'*EP* ha punto e virgola dopo *puto* e virgola dopo *nempe*; virgola dopo *distinguitur*.

69. Cfr. *Br. tratt.*, II, 15, e *De int. em.*, I, pp. 11-13.

70. Per l'immaginazione cfr. nota 42. Questa *fluctuatio*, in cui essa qui si fa consistere, è illustrata nel *De intell. em.*, pp. 16-17 come fluttuazione tra il necessario e l'impossibile nel dominio del possibile, ossia di ciò la cui esistenza o meno non implica contradizione; « sed cujus existentiae necessitas aut impossibilitas pendet a causis nobis ignotis; ideoque si ipsius necessitas aut impossibilitas, quae a causis externis pendet, nobis esset nota, nihil etiam de ea potuissemus fingere. Unde sequitur, si detur aliquis Deus, aut omniscium quid, nihil prorsus hoc posse fingere ». Vedi Andler, *R. de métaph. et de mor.*, janv. 1895, p. 87.

71. *Sub specie aeternitatis* non si deve tradurre « sotto l'aspetto dell'eternità », o « dal punto di vista dell'eternità » e simili. In questo senso Sp. avrebbe detto *sub ratione aeternitatis* (cfr. *Eth.*, I, 33, sch. 2). *Species*, è stato osservato (Baensch, p. 284), ha in Spin. due soli significati: o significa apparenza, e propriamente falsa apparenza (*Eth.*, IV, c. 16, 24; V, 10 sch. in fine); ovvero specie, in opposizione a genere: *tanquam quaedam quantitatis species* (*Eth.*, II, 45 sch.); *ejusdem amoris et odii species* (III, 30 sch.); *animi fluctuationis tot species dantur, quot sunt species objectorum* (III, 56); *ejusdem speciei aut generis* (IV, pref., p. 179); *species delirii* (IV, cap. 19).

E questo è il significato di *species* in *sub sp. aeternitatis*, in contrapposto a *sub duratione*; come si vede in *Eth.*, V, 23 sch. e in *De int. em.*, p. 36, dove è detto: « Res non tam sub duratione, quam sub quadam specie aeternitatis percipit ». Nei *Cog. met.*, II, 1, 3: « Ut non intelligerent, quid esset aeternitas; sed ipsam tanquam aliquam speciem durationis considerarent »: dov'è evidente il senso di *species*; ed è da notare che soltanto per errore si può concepire una determinata specie di durata, la quale non può essere di varie specie (e però Sp. dice *sub duratione*, e non *sub specie dur.*); laddove l'eternità che Sp. attribuisce alle cose, quali le considera la ragione, è una specie di eternità, che non si può confondere con quella assoluta di Dio. Giacchè, se l'eternità è per lui l'inerenza dell'eternità nell'essenza, ossia la necessità, questa necessità è propria soltanto di Dio, e le cose non sono necessarie in virtù della loro stessa essenza (II, ass. 1), ma derivano la loro esistenza necessaria, o eternità, dalla necessità della natura divina, di cui sono effetti. Cfr. V, 23: « id quod aeterna quadam necessitate per ipsam Dei essentiam concipitur ».

72. Cfr. *Eth.*, v, 29 sch. Considerare la durata come una specie di quantità, è, secondo Sp. immaginare, non capire; e quindi avvolgersi nelle inestricabili difficoltà del falso infinito (cfr. parte I, nota 41). Nella *Lett.* 12 dice: « Ex eo, quod durationem et quantitatem pro libitu determinare possumus, ubi scil. hanc a substantia abstractam concipimus, et illam a modo, quo a rebus aeternis fluit, separamus, oritur tempus et mensura; tempus nempe ad durationem, mensura ad quantitatem tali modo determinandam, ut, quoad fieri potest, eas facile imaginemur. Deinde ex eo, quod affectiones substantiae ab ipsa substantia separamus, et ad classes, ut eas quoad fieri potest facile imaginemur, redigimus, oritur numerus, quo ipsas determinamus. Ex quibus clare videre est mensuram, tempus et numerum nihil esse praeter cogitandi, seu potius imaginandi, modos. Quare non mirum est, quod omnes, qui similibus notionibus, et quidem praeterea male intellectis, progressum naturae intelligere conati sunt, adeo mirifice se intricarint, ut tandem se extricare nequiverint, nisi omnia perrumpendo, et absurda etiam absurdissima admittendo. Nam, cum multa sint, quae nequaquam imaginatione, sed solo intellectu assequi possumus, qualia sunt substantia aeternitas et alia: si quis talia ejusmodi notionibus, quae duntaxat auxilia imaginationis sunt, explicare conatur, nihilo plus agit, quam si det operam ut sua imaginatione insaniat. Neque etiam ipsi substantiae modi, si cum ejusmodi entibus rationis seu imaginationis auxiliis confundantur, unquam recte intelligi poterunt. Nam cum id facimus, eos a substantia et modo quo ab aeternitate fluunt, separamus, sine quibus tamen recte intelligi nequeunt. — Quod ut adhuc clarius videas, cape hoc exemplum: nempe, ubi quis durationem abstracte conceperit, eamque cum tempore confundendo in partes dividere inceperit, nunquam poterit intelligere, qua ratione hora ex. gr. transire possit. Nam ut hora transeat, necesse erit ejus dimidium prius transire, et postea dimidium reliqui, et deinde dimidium, quod hujus reliqui superest; et si sic porro infinite dimidium a reliquo subtrahas, nunquam ad finem horae pervenire poteris. Quare multi, qui entia rationis a realibus distinguere assueti non sunt, durationem ex momentis componi ausi sunt asseverare, et sic in Scyllam incidere cupientes vitare Charybdim. Idem enim est durationem ex momentis componere, quam numerum ex sola nullitatum additione ».

Utrum tempus sit per se quantitas è trattato da Suarez, *Disput.*, XL, sez. 9, ed era questione ereditata da Arist., *Metaph.*, IV, 13, 10, 20 a 39; *Categ.*, VI, 4 b, 24.

73. *EP: per coroll. prop. 16*. Correzione del Land.

74. Innanzi a questo *quod* il Leopold, p. 45, preferirebbe, come in vari altri casi, e giusta la Vs. B., un punto e virgola, invece della sola virgola, « cum non ad unam tantum vocem, sed ad totam, quae praecessit, sententiam respicit » (sc. τὸ *quod*).

75. Secondo la Vs. B. seguirebbe una parentesi *(quamquam ejus verba absurda essent)* (Leopold).

76. L'Appuhn (p. 229) corregge *diversa* in *de diversis rebus*. Ma è glossa superflua.

77. Giova osservare, a conchiusione di questo scolio, con l'Appuhn: « Si vede chiaramente da q. sc. che l'errore proviene sempre dal fatto che si crede di pensare quando non si pensa; in se stesso il pensiero è evidentemente produttore di verità nella filosofia di Sp. ». *De intell. em.*, pp. 11-13 (Cfr. part. I, nota 17) e 29-30.

78. Il Meyer ha proposto di correggere: *venit notandum me hic*; poichè in altri luoghi (p. e. *Eth.*, III, 9 sch.) le parole *voluntas* e *volitio* non sono intese in senso così particolare. Ma v. contro la giusta osservazione dell'Appuhn, p. 681.

79. La Vs. B. aggiunge qui: « sive esse objectivum rei, quatenus tantum in cogitatione existit » (Leopold).

80. Fin dai *Cog. metaph.*, II, 12, § 9 Sp. aveva detto: « Mentem humanam diximus esse rem cogitantem. Unde sequitur illam ex sola sua natura in se sola spectata aliquid agere posse, videlicet cogitare, hoc est, affirmare et negare. Hae vero cogitationes vel determinantur a rebus extra mentem positis, vel a sola mente; quandoquidem et ipsa est substantia, ex cujus essentia cogitante multae actiones cogitativae sequi possunt et debent. Actiones autem illae cogitativae, quae nullam aliam sui causam agnoscunt quam mentem humanam, volitiones vocantur. Mens vero humana, quatenus concipitur ut causa sufficiens ad tales actiones producendas, voluntas vocatur (cfr. *Lett.* 2). E nella pref. ai *Princ. phil. Cart.* faceva dire dal Meyer: « Ex qua definitione non difficile demonstratu esse putat voluntatem ab intellectu non distingui, multo minus ea, quam illi Cartesius adscribit, pollere libertate; quin imo ipsam affirmandi et negandi facultatem prorsus fictitiam: τὸ autem affirmare et negare nihil praeter ideas esse; caeteras vero facultates, ut intellectum, cupiditatem etc. in numerum figmentorum, aut saltem illarum notionum reponi debere, quas homines ex eo quod res abstracte concipiunt formaverunt, quales sunt humanitas, lapideitas et id genus aliae ». Per l'identità di intelletto e volontà v. pure *Br. tratt.*, II, 16. Contro le facoltà v. lo scolio della prop. 48.

81. Parte II, prop. 35.

82. Cfr. n. 70.

83. Secondo la Vs. B. si leggerebbe: « Supponatur igitur homo falsis quibusdam tam pertinaciter adhaerere, ut nullo modo ad dubitandum de his adigi possit, nunquam » etc. (Leopold, p. 48 *n.*).

84. Cfr. *Eth.*, IV, 28, 50 sch., 73 sch. app. 32; V. 10 sch., 27, 31 sch., 42 sch. Questa dottrina spinoziana « scitu prorsus necessaria tam ad speculationem, quam ad vitam sapienter instituendam » (v. la fine dello scolio) è conforme alla dottrina stoica; per la quale v. Zeller, *Philos. d. Gr.*, III, I⁴, pp. 311 sgg.

85. Secondo la Vs. B. si leggerebbe seguitando: « ideas illas rerum, quae nullum vestigium in cerebro nostro facere possunt sive quarum » etc.

86. Queste obbiezioni, che Sp. ora passa a discutere, son tratte dalla filosofia cartesiana.

È stato osservato (BRUNSCHVICG, *La révolution cartésienne*, in *Revue* cit., 1904, pp. 778-9) che la risposta alla 1a delle seguenti obbiezioni coincide con una critica del GASSENDI alla 4a *Medit.* di Cartesio: in *Quintae objectiones* (DESCARTES, *Oeuvres*, ed. cit., VII, 314-315).

87. Giovanni Buridano di Béthune, scolaro di Occam, celebre professore dello studio di Parigi, di cui fu rettore nel 1328. Morì dopo il 1350. Scrisse una *Summa de dialectica*, un *Compendium logicae*, e commenti alla *Fisica*, alla *Metafisica*, all'*Etica*, alla *Politica*, al *De anima* e ai *Parva naturalia*. Il problema, pel cui studio ebbe molta rinomanza, fu quello della libertà, al quale egli diede una soluzione analoga a quella di Spin. sostenendo che *in homine intellectus et voluntas sunt eadem res, immo quod voluntas est intellectus et intellectus est voluntas* (in *Eth.*, lib. X, q. 1: ed. Oxoniae, 1637, p. 846), e abbracciando quindi un determinismo, che lasciava coesistere però la libertà in quanto la forza dei motivi dipende anche dalla ragione; la quale perciò può anche decidersi tra motivi esterni in sè equivalenti, a differenza dell'asino, che tra due mucchi di fieno di egual qualità e quantità, o tra la biada e l'acqua di pari attrattiva, si lascerebbe morire piuttosto di scegliere. Ma di questo paragone non c'è traccia ne' suoi scritti, e se non furono i contemporanei a inventarlo per gettare il ridicolo sulle argomentazioni di B., si può pensare che egli se ne sia servito qualche volta nell'insegnamento orale; come pensa il SIEBECK, *Die Willenslehre bei Duns Scotus und seinen Nachfolgern* in *Ztschr. f. Phil. u. phil. Kritik*, vol. 112, 1898, p. 204: cfr. DE WULF, *Hist. d. la philos. médiév.*[2], pp. 457-8; CL. BAEUMKER, *Die europäische Philos. des Mitt. — Alters* in (*Die kultur der Gegenw.*, I, parte V, Berlin, Leipzig, 1909, p. 373, e J. VERWEYEN, *Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik*, Heidelberg, Winter, 1909, pp. 218-29.

88. Nell'*EP* manca *alatum*. Il primo a proporre quest'aggiunta felice è stato W. Meyer; e l'hanno approvata il Leopold, il Baensch, e l'Appuhn, che l'ha introdotta nel suo testo.

PARTE III.

1. Intorno all'importanza che nel 600 aveva preso lo studio delle passioni (iniziato sistematicamente da Aristotele nella *Rettorica*), e allora diventato l'argomento principale dell'etica, v. le notizie raccolte dal Couchoud, *o. c.*, 206-210. Il Coëffeteau pubblicò un *Tableau des passions humaines* (1615, 1624); il medico La Chambre scrisse quattro voll. sui *Caractères des Passions* (1640-1662); il Senault, *L'usage des passions* (1641); senza dire del *De theologia gentili et physiologia christiana* del Vossio (1641, 2 voll.) contenente anch'esso una teoria delle passioni. Il La Chambre, da cui prenderà le mosse Cartesio (nelle sue *Passions de l'âme*, 1650) pel primo tentò di connettere la morale alla medicina, ossia allo studio fisiologico delle passioni. A questa tradizione si riattacca Spinoza.

2. « At plerique ignaros Naturae ordinem magis perturbare quam sequi credunt, et homines in Natura veluti imperium in imperio concipiunt. Nam mentem humanam a nullis causis naturalibus statuunt produci, sed a Deo immediate creari, a reliquis rebus adeo independentem, ut absolutam habeat potestatem sese determinandi et ratione recte utendi. Sed experientia satis superque docet, quod in nostra potestate non magis sit mentem sanam, quam corpus sanum habere. Deinde, quandoquidem unaquaeque res, quantum in se est, suum esse conservare conatur, dubitare nequaquam possumus, quin, si aeque in nostra potestate esset tam ex rationis praescripto vivere, quam coeca cupiditate duci, omnes ratione ducerentur, et vitam sapientem instituerent, quod minime fit, nam trahit sua quemque voluptas »: Spinoza, *Tract. polit.*, cap. II, § 6.

3. I *viri praestantissimi*, a cui Sp. allude, sono gli Stoici. Cfr. *Eth.*, V, praef., e v. Dilthey, *Archiv. f. Gesch. d. Philos.*, VII, p. 78.

4. Cfr. *Eth.*, V, praef. e nota 2 ivi.

5. Cfr. *Eth.*, IV, 35 sch., 50 sch. e 57 sch. Nel *Tract. polit.*, cap. I, § 4, riprendendo lo stesso motivo naturalistico: « Cum igitur animum ad Politicam applicuerim, ut ea, quae ad hanc scientiam spectant, eadem animi libertate, qua res mathematicas solemus, inquirerem, sedulo curavi humanas actiones non ridere, non lugere, neque dete-

stari, sed intelligere: atque adeo humanos affectus, ut sunt amor, odium, ira, invidia, gloria, misericordia et reliquae animi commotiones, non ut humanae naturae vitia, se ut proprietates contemplatus sum, quae ad ipsa ita pertinent, ut ad naturam aëris aestus, frigus, tempestas, tonitru et alia ejusmodi; quae, tametsi incommoda sunt, necessaria tamen sunt, certasque habent causas, per quas eorum naturam intelligere conamur, et mens eorum vera contemplatione aeque gaudet, ac earum rerum cognitione, quae sensibus gratae sunt ».

Cfr. *Lett.* 30: « Expectabo, quando bellatores sanguine fuerint saturi et, ad vires nonnihil instaurandas, quieverint. Si celebris ille irrisor hac aetate viveret, risu sane periret. Me tamen hae turbae nec ad risum, nec etiam ad lacrymandum, sed potius ad philosophandum, et humanam naturam melius observandam, incitant ».

6. Altrove (*Eth.*, IV, 45, sch. 2) dirà: « Mea haec est ratio et sic animum induxi meum »: che è una reminiscenza di un poeta da Sp. molto studiato: TERENZIO, *Adelph.*, 68: « Mea sic est ratio et sic animum induco meum ». Sulle molte reminiscenze terenziane di Sp. e sull'influsso esercitato su lui dal comico latino, le cui commedie eran fatte imparare a memoria e anche recitare nella sua scuola dal Van den Enden, maestro di Sp., v. LEOPOLD, *o. c.*, pp. 24-32.

7. Il MEIJER vorrebbe corretto *affectum* in *affectus*. Ma il BAENSCH giustamente fa notare che la stessa apparente sconcordanza è in *Eth.*, I, def. 6.

8. *EP: per schol. prop. 40.* La corr. è del Leopold; accolta dal Baensch.

9. Il BAENSCH osserva che dovrebbe leggersi: *quatenus etiam aliarum*, invertendo l'ordine di *etiam quatenus*. Ma il significato, in fondo, rimane lo stesso.

10. Cfr. *Lett.* 2: « Ubi notandum me per attributum intelligere omne id, quod concipitur per se et in se, adeo ut ipsius conceptus non involvat conceptum alterius rei ».

11. Il MEIJER ha sospettato che, essendo questa la dimostrazione del secondo membro del teorema, qui dovesse leggersi: *nec mens corpus*. Ma in realtà, come ha avvertito il BAENSCH (288), qui si deve ripetere tutto l'enunciato della prop.

12. Il punto di partenza di questa osservazione è stato indicato in una riflessione delle *Objectiones sextae* (Philosophi et geometrae ad Dom. Cartesium, in *Oeuvres*, VII, 421) alle Meditazioni cartesiane: « Quamdiu nescimus quid a corporibus et illorum motibus fieri possit, cum et fatearis nullum omnia scire posse, quae Deus in aliquo subjecto posuit atque ponere valet, absque ipsius revelatione, quî scire potuisti hanc a Deo non fuisse positam in quibusdam corporibus vim et proprietatem ut dubitent, cogitent etc.? ». V. BRUNSCHVICG, *art. c.*, pp. 774-5.

13. Il BAENSCH sospetta (p. 286) che qui per un *lapsus calami* si dica *subjecto* invece di *objecto*; perchè non si tratta, egli dice, di un

rapporto di inerenza (come nella prop. 5, e part. v, ass. 1) ma di oggettività, come nel rigo seguente.

14. Cfr. S. Giacomo, *Ep.* 3, 8: « linguam nullus hominum domare potest ».

15. Cfr. Ovid., *Metam.*, vii, 20-21.

16. Cfr. *Tract. theol.-pol.*, praef.: « Animus dum in dubio est, facili momento huc atque illuc pellitur ». Reminiscenza del v. 266 dell'*Andria* di Terenzio: « Dum in dubiost animus, paulo momento huc vel illuc impellitur ».

17. Tutto questo scolio è rivolto a combattere il dualismo cartesiano, che pure ammetteva un'azione dell'anima sul corpo.

18. Nei *Cog. metaph.*, ii, 4, per dimostrare l' immutabilità di Dio, comincia dal considerare che ogni mutazione procede « vel a causis externis... vel a causa interna et electione ipsius subjecti ». Esclude da Dio il primo genere di mutazione « nam solus (Deus) est omnium rerum causa, et a nemine patitur »; e quindi passa a cercare « an in Deo a Deo ipso ulla detur mutatio. Hanc vero in Deo dari non concedimus, imo ipsam prorsus negamus. Nam omnis mutatio, quae a voluntate dependet, fit ut subjectum suum in meliorem mutet statum, quod in ente perfectissimo locum habere nequit ». — Nel *Br. tratt.*, i, 1, n. 5, la stessa immutabilità è dimostrata così: « La causa di questo cangiamento dovrebb'essere o esterna a lui, ovvero in lui stesso. Non può essere esterna, perchè nessuna sostanza che, come lui, esiste per sè, dipende da nulla di esterno, e non può essere costretta al cangiamento. Non è in lui stesso, perchè nessuna cosa, e tanto meno questa, vuole la propria corruzione; ogni corruzione viene dal di fuori ». Già Bruno (*De la causa* in *Opere ital.*, i, 739) dell'universo (che corrisponde alla sostanza spinoziana) aveva detto che « non è alterabile in altra disposizione, perchè non ha esterno, da cui patisca, e per cui venga in qualche affezione ».

19. Concetto stoico. Cfr. Cicer., *Defin.*, iii, 5 e v. Dilthey, *Archiv*, vii, 78, e tutti i testi raccolti da Von Arnim, *Stoic. veter. fragm.*, vol. iii, cap. iv, § 2: *De primo appetitu et prima conciliatione*. Anche nel *Tract. polit.*, cap. ii, § 7: « Quod autem homo, ut reliqua individua, suum esse, quantum in se est, conservare conetur, negare nemo potest » etc.

20. Cfr. *Eth.*, v, 39.

21. Cfr. Arist., *Eth. Nic.*, iii, 6.

22. Cfr. *Eth.*, iv, 19. Crisippo nel primo libro Περὶ τελῶν disse egualmente (*Fragm.*, ed. v. Arnim, 178, ap. Diog. L., viii, 85) πρῶτον οἰκεῖον εἶναι παντὶ ζῴῳ τὴν αὑτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν.

23. *EP*: *contraria etc.* Ma evidentemente ha ragione il Baensch (p. 286), che cancella l'*etc.*

24. Questo *nam*, aggiunto negli *Sphalmata corrigenda* dell'*EP*, è tralasciato dal Land benchè avverta egli stesso l'aggiunta in nota; forse consigliato dalla Vs. B. (v. Leopold, p. 48).

25. *EP: per prop. 8, p. 2*: Io ho accettato la correzione del Land. Il Meijer preferisce la lezione dell'*EP*. Il Baensch non accetta nè l'una nè l'altra; e crede che il senso consenta soltanto un nuovo richiamo alla prop. 6 della II parte.

26. *EP: per ejusdem prop. schol.* Corr. del Land.

27. All'amore e all'odio Sp. aveva già dedicati due capp. (5-6) della II parte del *Br. trattato*.

28. Della simpatia e antipatia come qualità occulte delle cose naturali, per ispirazione stoica e neoplatonica molto avevano parlato i filosofi del Rinascimento a cominciare da Pico (*De dign. hominis*) e Agrippa da Nettesheim (*De occulta philosophia*) fino al Cardano, al Patrizzi, al Campanella, ai due Van Helmont, a R. Fludd e a Bacone. Girolamo Fracastoro veronese (1483-1553) scrisse un opuscolo *De sympathia ed antipathia*, pubbl. la prima volta nel 1546. E dopo Bacone scienziati e filosofi contemporanei di Sp. molto si preoccuparono dei fatti naturali, come il magnetismo, che accennavano a cause misteriose non riducibili al meccanismo. Descartes, nei *Princ. philos.*, si era sforzato di indicare la cause naturali di tutti questi fenomeni meravigliosi, e credeva di poter conchiudere (IV, 187): « Et sane quisquis considerabit quam mirae sint magnetis et ignis proprietates, ac quam diversae ab iis quae vulgo in aliis corporibus observamus; quam ingens flamma ex minima scintilla momento temporis possit accendi, quam magna sit ejus vis; ad quam immanem distantiam stellae fixae lumen suum circumquaque diffundant; et reliqua, quorum caussas, meo judicio, satis evidentes ex principiis omnibus notis et ab omnibus admissis, scil., magnitudine, situ et motu particularum materiae, in hoc scripto deduxi: facile sibi persuadebit nullas esse vires in lapidibus aut plantis tam occultas, nulla sympathiae vel antipathiae miracula tam stupenda, nihil denique in natura universa, quod ad caussas tantum corporales, sive mente et cogitatione destitutas, debeat referri, cujus ratio ex iisdem illis principiis deduci non possit ». V. pure *Oeuvres*, VIII, parte II, 26 e X, 403. Nel *Lexicon rationale sive Thes. philosophicus* (Rotterdam, 1692, art. *Qualitas*) la qualità occulta è definita: « potentia abscondita vel latens, qua res naturales aliquid agunt, vel patiuntur, cujus vero ratio a priori reddi nequit, utpote a forma substantiali immediate emanans. Vel dicitur: potentia sensibus haud exposita, quaeque effectibus tantum deprehenditur, ideoque proprio nomine designari nequit ». (Gilson, *Index*, n. 517).

29. *EP: res*. Correzione del Land confortata dal riscontro della Vs. B.: cfr. Leopold, p. 48.

30. Ed. pr. *dubitamus*, ma nei *Corrigenda: dubitavimus* confermato dalla Vs. B. (Leopold).

31. Il *morsus conscientiae*, rimorso, è inteso invece nel *Br. tratt.*, II, 10, nel suo significato ordinario come in *Eth.*, III, 51 sch. Vedi K. Fischer, *Gesch. d. neuern Philos.*, II, *Spinoza*[4], p. 434; Baensch, p. 286. L'Appuhn

traduce *gaudium* e *morsus conscientiae: épanouissement e resserrement de conscience.*

31 bis. A p. 125, l. 7 (manca il richiamo) ho aggiunto col Land *hujus.*

32. *Laetitia solida* (cfr. *Aff. def.*, 11 expl. a p. 167) è un'altra reminiscenza di Terenzio, *Andria,* 647: « non satis tibi esse hoc solidumst visum gaudium ».

33. Contro la correzione proposta a q. l. dal Meijer (*et despectus denique tristitia*, invece di *et illa* [*sc. laetitia*] *denique despectus*) v. Baensch, p. 286, e Appuhn, p. 684.

34. Il Baensch ha giustamente osservato che la dimostrazione del teorema finisce qui, dove dovrebbe trasportarsi il *q. e. d.*; e sospettato perciò che le tre righe seguenti dovessero originariamente o venire dopo lo scolio (come nel 2° scolio) o costituire una nota marginale.

35. Si deve correggere in *hoc* come propone il Baensch? Credo che Sp. possa aver chiamato il cor. proposizione, attratto del secondo membro della frase: *haec eodem modo... ac prop. 22.*

36. Nel *Tract. polit.*, invece, cap. II, § 24: « Caeterum laudem et vituperium affectus esse laetitia et tristitiae, quos comitatur idea virtutis aut impotentiae humanae tanquam causa, explicuimus in nostra Ethica ».

37. In questo luogo e tre righe dopo il Leopold (come già il Camerer, *Die Lehre Spinozas*, Stuttgart, 1877, p. 160), confrontando la Vs. B., corregge: *internae.* Camerer e Baensch, che accettano la correzione, si richiamano all'*expl.* della def. 24 degli affetti. Ma il Land osserva: « At vide supra schol. 2, prop. 8, part. I, quid sibi velit causa externa; quam in eodem, atque causatum, individuo sedem habere nihil vetat ».

38. *Alias*, in altri casi.

38 bis. Pag. 13, l. 7 (manca il richiamo) conservo col Land *supponimus*, nonostante l'errata-corrige dell'*EP*, pel riscontro della Vs. B.

39. Ovidio, *Amor.*, II, 19, 4-5 (invertito l'ordine). Un altro verso di queste elegie (III, 4, 17) è cit. nel *Tract. pol.*, X, 5. Il significato che i versi cit. in questo corollario hanno in Ovidio, non si adatta al testo di Sp.

40. Saisset e Camerer: *potiatur.*

41. Sarebbe più esatto, come nota il Baensch: *tristitiae vel laetitiae.*

42. Tra *primum* e *praecedentis* è caduto *propositionis* (Baensch). Ma si sottintende facilmente.

43. Meglio *fecit.*

44. *EP: 40.* Corr. Schmidt, Camerer, accolta da Land.

45. Il Baensch propone *quem involvit*, perchè nella dim. della prop. 37 non si dimostra che l'odio implica tristezza (ciò che si sa dallo scolio della prop. 13) ma, che la tristezza, e quindi l'odio, svegliano il bisogno e lo sforzo di liberarsi dalla tristezza. Io conservo *quam* pel pa-

rallelismo alla frase prec. *laetitiae, quam amor involvit*, e la stranezza dell'espressione *odium involvit conatum*. Riferisco la citazione della prop. 37 alla frase: *conatus... prorsus juvatur*.

46. *EP: cujusdem*, e nell'err.-corrige: *ejusdem*, giustamente corr. da Land in *cuiusdam*.

47. Invece di *tantum* il Leopold e il Baensch credono debba dire: *tamen*, come ha la Vs. B. Infatti il corollario, al quale qui Sp. rinvia, dice: « contemplari *tamen* poterit, velut praesentia essent ».

48. *EP: effectus*. Ho corretto *affectus* secondo la proposta dello Stern e del Leopold, in ragione del senso, e pel riscontro della Vs. B

49. *EP: schol. prop.* Corr. del Leopold.

50. Cfr. *Lett.* 17 (a Pietro Balling): « Quantum omina quorum mentionem facis, attinet, nempe quod, infante tuo adhuc sano et valente tales gemitus audiveris, quales edebat quum aegrotabat, et paulo post fatis concedebat; existimarem ego hunc verum non fuisse gemitum, sed non nisi tuam imaginationem; quia ais, quod, quum te levabas, et, ut audires, te componebas, tam clare eos non audiveris, quam antea, vel postea, quum in somnum relapsus fueris. Profecto hoc ostendit eos gemitus non nisi meram fuisse imaginationem, quae soluta et libera certos gemitus efficacius et vividius imaginari potuit, quam eo tempore, quo te erigebas, ut ad certum locum auditum dirigeres. Quod hic dico, alio casu, qui mihi elapsa hieme Rhenoburgi accidit, confirmare simulque explicare possum. Quum quodam mane, lucescente jam coelo, ex somnio gravissimo evigilarem, imagines, quae mihi in somnio occurrerant, tam vivide ob oculos versabantur, ac si res fuissent verae, et praesertim cuiusdam nigri et scabiosi Brasiliani, quem nunquam antea videram. Haec imago partem maximam disparebat quando, ut me alia re oblectarem, oculos in librum vel aliud quid defigebam: quamprimum vero oculos a tali objecto rursus avertebam, sine attentione in aliquid oculos defigendo, mihi eadem eiusdem Aethiopis imago eadem vividitate, et per vices, apparebat, donec paulatim circa caput dispareret. Dico, idem, quod mihi in sensu meo interno visus occurrit, in tuo occurrisse auditu. Sed quoniam causa longe diversa fuit, casus tuus, non vero meus omen fuit. Ex eo, quod iam narrabo, res clare deprehendetur. Effectus imaginationis ex constitutione vel corporis vel mentis oriuntur. Hoc, ut omnem evitem prolixitatem, impraesentiarum sola experientia probo. Experimur febres, aliasque corporeas alterationes, deliriorum causas esse, et eos, qui tenacem habent sanguinem, nihil aliud quam rixas, molestias, caedes, hisque similia imaginari. Videmus etiam imaginationem tantummodo ab animae constitutione determinari; quandoquidem, ut experimur, intellectus vestigia in omnibus sequitur, et suas imagines ac verba ex ordine, sicuti suas demonstrationes intellectus, concatenat et invicem connectit; adeo ut fere nihil possimus intelligere, de quo imaginatio non aliquam e vestigio formet imaginem. Hoc cum ita sit, dico omnes

imaginationis effectus, qui a corporeis causis procedunt, nunquam rerum futurarum posse esse omina; quia eorundem causae nullas res futuras involvunt. Sed vero imaginationis effectus, vel imagines, quae originem suam ab mentis constitutione ducunt, possunt alicujus rei futurae esse omina; quia mens aliquid, quod futurum est, confuse potest praesentire. Quare id adeo firmiter et vivide potest sibi imaginari, ac si ejusmodi res esset praesens; nempe, pater (ut tui simile adducam exemplum) adeo filium suum amat, ut is et dilectus filius quasi unus idemque sint. Et quoniam (juxta id, quod alia occasione demonstravi) filii essentiae affectionum, et quae inde sequuntur, necessario in cogitatione dari debet idea, et pater, ob unionem, quam cum filio suo habet, pars memorati filii est, etiam necessario patris anima de essentia ideali filii, et ejusdem affectionibus, et is, quae inde sequuntur, participare debet, ut alibi prolixius demonstravi. Porro, quoniam patris anima idealiter de iis, quae essentiam filii consequuntur participat, ille (ut dixi) potest interdum aliquid ex iis, quae ejus essentiam consequuntur, tam vivide imaginari, ac si id coram se haberet, si nimirum sequentes concurrunt conditiones: I. si casus, qui filio in vitae decursu accidet, notabilis erit; II. si talis erit quem facillime imaginari possumus; III. si tempus, quo hic continget casus, non admodum remotum est; IV. denique si corpus bene constitutum est; non tantum quod sanitatem spectat, sed etiam si liberum, et omnibus curis et negotiis vacuum est, quae externe sensus turbant. Huic rei inservire quoque potest, quod ea cogitemus, quae ut plurimum his similes excitant ideas. Exempli gratia, si, interea dum cum hoc illove loquimur, gemitus audimus, plerumque fiet, ut ubi de eodem homine iterum cogitamus, ii gemitus, quos auribus percipiebamus quum cum ipso loquebamur, in memoria sint venturi. Haec, amice dilecte, mea, de tua quaestione est sententia ».

51. *EP: prop. 17.* Corr. Land, che sospetta pure: « *fortasse: Coroll. prop. 11* ».

52. Il Meijer crede che dopo *cupiditas* manchino le parole *malum inferendi ei, quem odit.*

53. *EP: in se ipsa.* Corr. Land. Osservo che la stessa *EP* già nello scolio della prop. 30, come nel primo scolio della prop. 55, e nella *Def. 25 aff.* ha *acq. in se ipso.* L'errore *in se ipsa* si ripete nell'*Index rerum* dell'*EP.*

54. Allusione alla dottrina cartesiana dell'automatismo degli animali.

55. Cfr. parte II, nota 1.

56. *EP*: « sive ea sit innata, sive quod ipsa per solum cogitationis, sive per solum extensionis attributum concipiatur, sive denique quod utrumque simul referatur ». Ma il Leopold ha osservato (p. 76) che « in initio antithesis aliquatenus claudicat » e invece « recto talo procedit », se, com'è suggerito dall'antica traduzione olan-

dese, dopo *innata*, si inseriscono le parole *sive adventicia*. Cfr. Baensch, p. 288.

57. Questi *auctores* sono i cartesiani, come ha notato il Baensch. E infatti Descartes, *Passions*, ii, 79, definisce l'amore «une emotion de l'ame, causée par le mouvement des esprits, qui l'incite à se joindre de volonté aux objects qui paroissent luy estre convenables (*Oeuvres*, xi, 387; cfr. iv, 611). Ma Cartesio moveva dall'antica e volgata definizione dell'amore, da Platone in poi, comune anche negli scolastici. Per es. S. Tommaso, *De verit.*, 9-26, a 4, lo definisce «quaedam unio amantis et amati». Cfr. *S. th.*, ii, 1a, q. 28, a 1. V. Gilson, *Index*, nn. 35, 323. Nel *Br. tratt.*, ii, 5, Sp. aveva definito l'amore: «il godimento d'una cosa e l'unione con essa, secondo la natura dell'oggetto di cui l'uomo cerca godere, e a cui vuole unirsi».

58. *EP: Schol. prop. 11*. Corr. del Bruder, accettata dal Land.

59. Questa *propensio* e la seguente *aversio* sono la *simpathia* e l'*antipathia* dello scol. della prop. 15.

60. *EP: imaginamur*. Corr. Gfrörer, Bruder, Biedel, Land.

61. *EP*: «quod aliquid, quod contemninus in re, quam odimus, ei inesse imaginamur». Il Leopold, secondo la Vs. B. ha veduto che bisogna porre una virgola dopo *contemnimus*, e cancellare l'*ei* supplito forse dai primi edd. a causa della cattiva interpunzione che lasciava senza complemento il verbo *inesse*.

62. *EP: scholiis*. Corr. Land.

63. *EP: 15 et 34*; e l'err.-corrige con la Vs. B. e Gfrörer, Bruder: *15 et 24:* Schmidt, Auerbach e Land: *13 et 54*.

64. Cfr. *Eth.*, iv, 58 sch.

65. La dimostrazione qui promessa nell'*Ethica* non c'è.

66. Meijer e Baensch, per mettere d'accordo questa def. con quella che della *crudelitas* è stata data nello scolio 2 della prop. 41 propongono di correggere *qua concitamur* (invece di *qua aliquis concitatur*). Ma così, è stato osservato (St. v. Dunin - Borkowski in *Arch. fur Gesch. d. Phil.*, xxiv (1910) p. 263), la contraddizione con la definizione precedente diventa anche più intollerabile. L'accordo ci sarebbe se si leggesse: «... est cupiditas, qua aliquis concitatur ad malum inferendum ei, qui (eum malevolum) amat, vel quem eius (malevoli) miseret». Il meglio è lasciare il testo come sta; chè tanto dà un senso chiaro, se anche non d'accordo con l'altro luogo dell'*Ethica*.

67. (La chiamata è spostata). Cfr. Terenzio, *Heaut.*, 946: *et quo se vertat nesciat*.

68. Cicer., *Pro Archia*, 11; cfr. *Tuscul.*, i, 15.

69. *EP: castitati*. Così anche la Vs. B. e tutte le edd. prima del Land. La correz. fu proposta dai tradd. Schmidt, Saisset, Auerbach. E il Leopold (p. 42) nota tutta una serie di errori simili incorsi nella ed. 1677.

70. Se è vero, osserva il Leopold, com'egli ha procurato di dimo-

strare, che Sp. fu non mediocremente perito nella lingua latina, questo periodo dovrebbe leggermente esser corretto: «Etenim mira profecto res, si scriptor, qui verbum tam exquisitum eligere et tam opportune adhibere potuerit, tamen id recte adhibere non valuerit et pronomen reflexivum *se* omiserit, quo salva Latinitate carere non possumus» (pp. 76-7).

71. Cfr. Terenzio, *Adelph.*, 71: *Si sperat fore clam, rursum ad ingenium redit.* Il secondo emistichio ricorre in una frase della scolio ad *Eth.*, v, 4.

72. «Invece di *hic*» annota a q. l. il Baensch, «nel testo latino si deve leggere *sic*». Ma *sic* ha l'*EP* e tutte quelle da me vedute.

PARTE IV.

1. Cfr. Ovidio, *Metam.*, vii, 20-21.

2. Intorno al bene e al male, *Br. tratt.*, i, 10.

3. *EP: viderat.* Corr. Schmidt, Saisset, Auerbach, Land, Leopold, che l'ha confortata col riscontro della Vs. B.

4. Questa differenza tra contingente e possibile era stata da Sp. considerata già nei *Cog. met.*, i, 3, § 8: «Res possibilis dicitur cum ejus causam efficientem quidem intelligimus, attamen an causam determinata sit, ignoramus. Unde etiam ipsam ut possibilem, non vero neque ut necessariam neque ut impossibilem considerare possumus. Si autem ad rei essentiam simpliciter, non vero ad ejus causam attendamus, illam contingentem dicemus; hoc est, illam ut medium inter Deum et Chimaeram, ut sic loquar, considerabimus, nempe quia ex parte essentiae nullam in ipsa reperimus necessitatem existendi, ut in essentia divina, neque etiam implicantiam sive impossibilitatem, ut in Chimaera. Quod si quis id, quod ego possibile voco, contingens, et contra id, quod ego contingens, possibile vocare velit, non ipsi contradicam; neque enim de nominibus disputare soleo».

5. *EP: aeque a nobis distare.* Ho accettato la corr. proposta dal Leopold (pp. 77-78), già accettata dal Baensch.

6. Sp. considera qui le cose nello spazio e nella durata. Cfr. *Eth.*, v, 37 sch.

7. Cfr. *Tract. polit.*, ii, 5.

8. *EP: parte II.* Corr. Schmidt, Auerbach, Bruder, Sigwart, Land.

9. *EP: possit.* Corr. Land.

10. *EP: potest.* Corr. Land.

11. *EP: parte II.* Corr. Schmidt, Auerbach, Bruder, Land.

12. Cfr. *Eth.*, ii, 49, 58; iii, 9.

13. *EP: afficitur.* Ma il senso, la rispondenza dei termini e la Vs. B. richiedono *afficietur* (Leopold, p. 78; cfr. Baensch, p. 289).

14. Cfr. propp. 14, 15 e 54 sch. di questa parte.

15. Meijer e Baensch vorrebbero aggiunto *praesentes*, perchè pare a loro che altrimenti la frase non dia senso. Crederei necessaria l'aggiunta se, invece che *imaginati simus*, il testo dicesse *contemplati simus*;

poichè *imaginari* ha anche questo significato di *contemplari quae non sunt veluti praesentia* (*Eth.*, II, 17 sch.).

16. *EP: a praesenti non multum.* Il Land cancellò il *non* pel riscontro della Vs. B. notando che anche il Saisset e il Kirchmann traducono come se innanzi il testo dicesse: *et erga rem futuram multo vehementior est.* Il LEOPOLD osserva, p. 78, che nell'Err.-corr. della Vs. B. è aggiunto il *non*, e lo stesso Land in una sua memoria sul testo dell'*Ethica* (cit. dal Leopold, p. 43) *anxie reservavit* questo *non*. Pure dal senso non mi par dubbio che debbasi togliere. Anche il BAENSCH (p. 184) l'ha tolto.

17. *EP: per prop. 3.* Corr. Sigwart accolta da Land.

18. Il MEIJER ha dubitato che questo *etiam* non fosse a posto. Ma cfr. BAENSCH, p. 289.

19. Cfr. TERENZIO, *Heaut.*, 962-3:

> Ubi te vidi animo esse omisso et suavia in praesentia
> Quae essent prima habere neque consulere in longitudinem.

20. Cfr. n. 1.

21. *Eccles.*, I, 18: «Qui addit scientiam, addit et laborem».

22. TERENZIO, *Eun.*, 232-3:

> Di inmortales, homini homo quid praestat? Stulto intellegens
> Quid interest?

23. Il senso è: «non solum potentiam sed etiam impotentiam»: quindi sarebbe più corretta la frase inversa (come nella Vs. B., che suppone *tam impotentiam quam potentiam*): cfr. LEOPOLD, p. 78; e BAENSCH, p. 289.

24. Cfr. *Eth.*, VI, 37 sch. 1.

25. Cfr. *Eth.*, V, 42.

26. «Polemizza contro lo stoicismo. Questo aveva fondato l'uscita volontaria dalla vita sul concetto che *in necessitate vivere nulla necessitas est*: SENECA, *Ep.* 12, 10)» DILTHEY, *Archiv.*, VII, 79-80.

27. Per questa derivazione della società dalla tendenza razionale dell'uomo a ciò che gli è più utile (*Eth.*, IV, 19, 20, 29-34, 35 e cor. 73, app. 7, 9, 12; *Tract. theol.-polit.*, a. V, p. 436 (V-L.), Sp. si ricollega allo stoicismo: cfr. ZELLER, *Ph. d. Gr.*, III, 1^4, pp. 294-5; DILTHEY, l. c. vedi spec. SENECA, *Ep.* 121, 14.

28. Cfr. *Eth.*, III, 9.

Pel concetto che *id unusquisque necessario appetit quod bonum* cfr. la dottrina di Crisippo in STOBEO, *Ecl.*, II, p. 72, 19 W. (fr. 88, v. Arnim).

29 Cfr. sopra n. 26.

30. Gfrörer: *beatus.*

31. Cfr. SEN., *Ep.* 76: «Quid in homine proprium? ratio. Haec recta et consummata felicitatem homines implevit. Ergo si omnis res, cum bonum suum perfecit, laudabilis est et ad finem naturae suae pervenit, homini autem suum bonum ratio est, si hanc perfecit, laudabilis est et

finem naturae suae tetigit. Haec ratio perfecta virtus vocatur eademque honestum est. Ed itaque unum bonum est in homine, quod unum hominis est ». Cfr. Cicer., *De legib.*, i, 7, 22.

32. Cfr. *Eth.*, iii, 9 e iv praef.

33. Cfr. *Eth.*, v, 36 sch. e *Tract. th.-pol.* c. iv. Che il sommo bene è la cognizione di Dio era dottrina neoplatonica. Basti per altro confrontare Maimonide, *Guide*, iii, 51-54; cfr. Lévy, *o. c.*, p. 255.

34. *EP: per axiom. 3 hujus.* L'Err. corr. *per axioma hujus.* Schmidt, Auerbach: *per axiom. 3 part. I.* Saisset: *per defin. 2 e 3 part. IV.* Ho seguito il Land.

35. *EP: part II.* Corr. Land, conforme all'ant. vs. olandese.

36 Cfr. Plauto, *Asin.*, 495: *Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit*; e Cecilio in Simmaco, *Epist.*, ix, 108: *Homo homini deus est, si suum officium sciat.* Le due frasi, proverbiali presso i latini, sono riunite nel verso *Homo homini lupus, homo homini Deus* degli *Epigrammata* (1612) di John Owen (Ovenus). Hobbes preferiva, com'è noto, il primo emistichio; laddove Bacone nel *De augmentis*, vi, 3: *Iustitiae debetur quod homo homini sit deus non lupus.* Nell'Epistola dedicatoria al Conte di Devonhire (1646) del *De cive* Hobbes dice: « Profecto utrumque vere dictum est *homo homini Deus*, et *homo homini lupus*. Illud, si concives inter se; hoc, si civitates comparemus. Illic iustitia et caritate, virtutibus pacis, ad similitudinem Dei acceditur; hic propter malorum pravitatem, recurrendum etiam bonis est, si se tueri volunt, ad virtutem bellicas, vim et dolum, id est, ad ferinam rapacitatem ».

Ma Hobbes, benchè riconoscesse, anche lui, che « eorum qui de rebus publicis aliquid conscripserunt, maxima pars vel supponunt, vel petunt, vel postulant hominem esse animal aptum natum ad societatem, Graeci dicunt ζῷον πολιτικόν, eoque fundamento ita superaedificant doctrinam civilem, tanquam si ad conservationem pacis et totius generis humani regimen, nihil aliud opus esset, quam ut homines in pacta et condiciones quasdam, quas ipsi jam tum leges appellant, consentirent » (*De cive*, i, 2), riteneva questo « axioma, quamquam a plurimis receptum, falsum tamen ». Anche in questo punto Sp. si ricollega agli Stoici. Cfr. v. Arnim, *St. v. fr.*, iii, 340-48: *De coniunctione hominum.* Pei dissensi di Spinoza da Hobbes vedi Sp., *Lett.* 50 e Annot. 33 al *Tr. th.-pol.* (in *Opera*, i, 626).

37. Anche questa promessa non potè esser mantenuta.

38. Per la dottrina affine degli Stoici v. *Stoic. vet. fragm.*, iii, 625-636: *Sapientes et sibi invicem et ceteris prosunt.*

39. *EP: cujus causâ.* Corr. Land.

Che la religione per Sp. come per gli Stoici abbia grande importanza, apparisce sopra tutto dal suo *Trattato teologico-politico* (scritto in un intervallo della elaborazione dell'Etica). La sua dottrina ha molti punti di contatto con quella di Giordano Bruno (sul quale cfr., per questa parte, G. Gentile, *G. B. nella Storia della cultura*, Palermo,

Sandron, 1907). Anche per Spinoza la teologia fondata sulla rivelazione e la filosofia derivante dal lavoro dimostrativo della pura ragione sono assolutamente incommensurabili:

« Pro inconcusso statuimus, quod nec theologia rationi, nec ratio theologiae ancillari teneatur, sed unaquaeque suum regnum obtineat. Nempe, uti diximus, ratio regnum veritatis et sapientiae, theologia autem pietatis et obedientiae. Nam rationis potentia... non eo usque se extendit, ut determinare possit, quod homines sola obedientia absque rerum intelligentia possint esse beati. Theologia vero nihil praeter hoc dictat, nihilque praeter obedientiam imperat, et contra rationem nihil vult, neque potest: fidei enim dogmata eatenus tantum determinat, quatenus obedientiae sufficit; quomodo autem praecise ratione veritatis intelligenda sint, rationi determinandam relinquit, quae revera mentis lux est, sine qua nihil videt praeter insomnia et figmenta. Atque hic per theologiam praecise intelligo revelationem, quatenus indicat scopum, quem diximus Scripturam intendere, nempe rationem et modum obediendi, sive verae pietatis et fidei dogmata »: *Tract. th.-pol.*, XV (I, 547-8).

40. La religione perciò anche per Sp. ha un valore puramente pratico: « Fides sic definiri debet, nempe quod nihil aliud sit, quam de Deo talia sentire, quibus ignoratis tollitur erga Deum obedientia, et, hac obedientia posita, necessario ponuntur ». *Tract. th.-pol.*, XIV (I, 538).

E non meno di Bruno egli si oppone quindi alla dottrina luterana della giustificazione per la sola fede: « Fidem non per se, sed tantum ratione obedientiae salutiferam esse, vel, ut ait Jacob., cap. 2. vs. 17, fidem per se absque operibus mortuam esse. Qui vere est obediens, necessario veram et salutiferam habet fidem; obedientia enim posita, et fidem necessario poni diximus. Ex quibus iterum sequitur nos neminem judicare posse fidelem aut infidelem, nisi ex operibus ». *Tract. th.-pol.*, XIV (I, 538-9).

Questa religione, fondamento della moralità umana, non ha bisogno di sottili e difficili speculazioni, alle quali soltanto pochissimi sono atti. — Anche Sp. concepisce la religione come una sorta di filosofia pel popolo: « Quia ad res ex solis notionibus intellectualibus deducendum longa perceptionum concatenatio saepissime requiritur, et praeterea etiam summa praecautio, ingenii perspicacitas et summa continentia, quae omnia raro in hominibus reperiuntur; ideo homines ab experientia doceri malunt, quam omnes suas perceptiones ex paucis axiomatibus deducere, et invicem concatenare. Unde sequitur, quod, si quis doctrinam aliquam integram nationem, ne dicam universum genus, docere, et ab omnibus in omnibus intelligi vult, is rem suam sola experientia confirmare tenetur, rationesque suas et rerum docendarum definitiones ad captum plebis, quae maximam humani generis partem componit, maxime accommodare, non autem eas concatenare,

neque definitiones, prout ad rationes melius concatenandum inserviunt, tradere; alias doctis tantum scribet, hoc est, a paucissimis tantum hominibus, si cum reliquis comparentur, poterit intelligi. Cum itaque tota Scriptura in usum integrae nationis prius, et tandem universi humani generis revelata fuerit, necessario ea, quae in ipsa continentur, ad captum plebis maxime accommodari debuerunt, et sola experientia comprobari » (*Tract. th.-pol.*, c. v.; I, 439-40). Questa fu pure, com'è noto, la dottrina non solo del Bruno, ma anche del GALILEI nella lett. del 21 dic. 1613 al p. Benedetto Castelli e quindi nella celebre lettera a Madama Cristina.

Quello che pel filosofo è una legge di natura, pel popolo, ossia per la religione, è un volere divino; e il filosofo non fa altro che vedere la necessità della legge come conseguenza della stessa natura divina. « Quod autem ad legem divinam naturalem attinet, cujus summum praeceptum esse diximus Deum amare, eo sensu legem appellavi, quo philosophi communes Naturae regulas, secundum quas omnia fiunt, leges vocant. Amor enim Dei non obedientia, sed virtus est, quae homini, qui Deum recte novit, necessario inest. At obedientia voluntatem imperantis, non rei necessitatem et veritatem respicit. Cum autem naturam Dei voluntatis ignoremus, et contra certe sciamus quidquid sit ex sola Dei potentia fieri, nequaquam, nisi ex revelatione, scire possumus, an Deus aliquo honore coli velit ab hominibus tanquam princeps. Adde quod jura divina nobis ut jura seu instituta videri ostenderimus, quamdiu eorum causam ignoramus; hac autem cognita, illico jura esse desinunt, atque eadem ut aeternas veritates, non ut jura amplectimur; hoc est obedientia illico in amorem transit, qui ex vera cognitione tam necessario oritur ut ex sole lumen ». (*Annot. in Tract. th.-pol.*, XXXIV, in *Opera*, I, 626-7).

Già DESCARTES stoicizzando aveva affermato che noi non preghiamo Dio « afin que nous tâchions d'impétrer de lui qu'il change quelque chose en l'ordre établi de toute éternité par sa providence... C'est seulement afin que nous obtenions ce qu'il a voulu de toute éternité être obtenu par nos prières » (Lett. 6, ed. Garnier, t. III, p. 204: cfr. lett. 22, t. III, p. 266).

In conchiusione, senza filosofia e senza religione l'uomo, per Sp., non sarebbe uomo: « Denique sequitur eum, qui has historias Scripturae ignorat, nec lumine naturali aliquid novit, si non impium sive contumacem, inhumanum tamen esse et paene brutum, nec ullum Dei donum habere » (*Tract. th.-pol.*, c. v; I, 441).

41. Questa proposizione sembra qui fuor di luogo; onde il Meijer e il Baensch sospettano non sia da trasportare alla fine di questo primo scolio, e da correggere quivi *ostendi* in *ostendam*.

42. Riflesso anche questo di dottrine stoiche: DIOG. L., VII, 129: ἔτι ἀρέσκει αὐτοῖς μηδὲν εἶναι ἡμῖν δίκαιον πρὸς τὰ ἄλλα ζῷα, διὰ τὴν ἀνομοιότητα, καθά φησι Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Δικαιοσύνης. Cfr. CICER., *De fin.*, III, 20,

27: « Et quomodo hominum inter homines iuris esse vincula putant, sic homini nihil iuris esse cum bestiis. Praeclare enim Crysippus, cetera nata esse hominum causa et deorum; eos autem communitatis et societatis suae: ut bestiis homines uti ad utilitatem suam possent sine iniuria; quoniamque ea natura esset hominis, ut ei cum genere humano quasi civile ius intercederet: qui id conservaret, eum iustum: qui migraret, iniustum fore ». Cfr. v. ARNIM, *St. vet. fr.*, III, 367-376; ZELLER, *Ph. d. Gr.*, III, 1^4, p. 294.

43. Vs. B. *Ratio nostrum utile quaerendi, necessitudinem...* Cfr. part. V, 10 sch. Schmidt, Auerbach, Kirchmann: *Ratio, nostrum utile quaerendi causâ, necessitudinem cum...* Saisset: *Ratio nostrum utile quaerendi necessitudinem nos cum hominibus jungere.*

44. Cfr. part. II, n. 30.

45. Tutto questo brano (da *ex quibus apparet*, p. 210 lin. 24, fino a questa citazione) ha tutta l'aria di un'aggiunta posteriore fatta da Sp. Infatti il *superest ut explicem* pare si riattacchi immediatamente a *demonstrare promisi* (Baensch).

46. Questa rinunzia al pieno diritto naturale, onde trae origine lo Stato, non è per altro una diminuzione della libertà, posto che il primo porti seco necessariamente la soggezione dell'individuo alle passioni (cor. prop. 4). Che anzi nel *Tract. th.-pol.*, c. XX, Sp. sostiene fine ultimo dello Stato « non esse dominari, nec homines metu retinere et alterius juris facere, sed contra, unumquemque metu liberare, ut secure, quoad ejus fieri potest, vivat, hoc est, ut jus suum naturale, ad existendum et operandum absque suo et alterius damno, optime retineat. Non inquam, finis reipublicae est homines ex rationalibus bestias vel automata facere, sed contra ut eorum mens et corpus tuto suis functionibus fungantur, et ipsi libera ratione utantur, et ne odio, ira vel dolo certent, nec animo iniquo invicem ferantur. Finis ergo Reipublicae revera libertas est ». Il *jus naturale* è definito da Sp. nel *Tract. pol.*, II, 4: « Per jus naturae intelligo ipsius naturae leges seu regulas, secundum quas omnia fiunt ». Quindi il *jus naturale* considera come indifferenti così le tendenze razionali dell'uomo (*cupiditates quae ex ratione in nobis ingenerantur*) come quelle passionali (*quae ex aliis causis*): « quandoquidem tam hae quam illae effectus naturae sunt, vimque naturalem explicant, qua homo in suo esse perseverare conatur » (ibid, § 5).

47. Il TÖNNIES (*Vierteljahrschr. f. wiss. Philos.*, VII, 346), confrontando un luogo del *Tract. theol.-pol.*, c. 16 (hac itaque ratione sine ulla naturalis juris repugnantia societas formari potest: *Opera*, I, 556), ha proposto di leggere *formari* invece di *firmari.*

48. *EP: Vendicet*; ma altrove *vindicat* e *vindicandi.*

49. Cfr. *Br. tratt.*, II, 24: « Dio non dà agli uomini leggi per ricompensarli quando essi le adempiano e punirli quando le trasgrediscano; o, per parlare più chiaramente, le leggi di Dio non sono di

tal natura da poter essere trasgredite. Perchè le regole che Dio ha stabilite nella natura e secondo le quali tutte le cose nascono e durano, — se noi vogliamo dirle leggi — son tali da non poter mai essere trasgredite; in guisa che il più debole deve cedere al più forte, nessuna causa può produrre più di ciò che essa contiene in se stessa, e simili. Tutte le leggi che non possono essere violate sono leggi divine per questa ragione, che tutto ciò che accade è, non contrario, ma conforme al suo proprio decreto. Tutte le leggi che possono essere violate sono leggi umane ». Cfr. *Tract. th.-pol.*, c. IV. Quindi il peccato di Adamo è un semplice concetto popolare, proprio della teologia, ossia conforme allo stile della Scrittura, che *plebi praecipue convenit et inservit*, e parla perciò *continuo humano more* poichè *plebs rebus sublimibus percipiendis inepta est* (Lett. 19, cfr. sopra nota 40). « ... Affirmo nos non nisi improprie vel humano more loquendo dicere posse nos erga Deum peccare, ut cum dicimus homines Deum offendere. Neque dicere valeamus Adami voluntatem cum lege Dei pugnare, ac ideo illam esse malam, quia Deo displiceret: nam, praeterquam quod magnam in Deo poneret imperfectionem, si quicquam contra ejus voluntatem fieret, ejusque natura tali modo determinata esset, ut, quem ad modum creaturae, cum his sympathiam, cum illis antipathiam haberet; etiam omnino cum voluntate Divinae naturae pugnaret. Quia enim illa ab ejus intellectu non discrepat, impossibile aeque est aliquid fieri contra ejus voluntatem ac contra ejus intellectum; hoc est, id, quod contra ejus voluntatem fieret, talis deberet esse naturae, ut ejus etiam intellectui repugnaret, ut quadratum rotundum. Quandoquidem ergo voluntas decretumve Adami, in se spectatum, nec malum nec quoque, proprie loquendo, contra Dei voluntatem erat; sequitur Deum ejus causam posse, immo, juxta eam rationem, quam animadvertis, debere esse. Non vero quatenus malum erat, nam malum quod in eo erat, non erat aliud quam privationis status, quem propter illud opus Adamus amittere debebat; et certum est privationem non esse quid positivum, eamque, respectu nostri, non vero Dei intellectus, ita nominari » (*Lett.* 19; cfr. *Lett.* 21 e 23).

50. Da questa prop. fino alla 58 Sp. esamina che cosa c'è di buono e che cosa di cattivo nei vari affetti. Cfr. *Br. tratt.*, II.

51. « Crisippo riponeva la caratteristica dell'affetto nel perturbamento della naturale armonia delle tendenze; Sp. in questa proposizione ha conservato questo rapporto teleologico, ma come semplice dato di fatto poichè egli intende per nocivo ciò che distrugge il naturale rapporto di moto e quiete, e per utile, ciò che realizza tal rapporto ». (DILTHEY, *Archiv*, VII, 79).

52. In questa prop. come in *Eth.*, IV, 42, 44, 45 cor. 2, 50 sch. 73 sch.; V, 10 sch., è disegnato l'ideale spinoziano del saggio lieto, forte, sereno che il Dilthey (pp. 81-82) raccosta a quello di MARCO AURELIO, VIII, 1 e 3. Pel valore attribuito alla letizia nella prop. 42, cfr. DESCAR-

TES, *Des passions*, II, 142: « Et mesme souvent une fausse joye vaut mieux qu' une tristesse dont la cause est vraye »; III, 212: « Mais la sagesse est principalement utile en ce point, qu'elle enseigne à s'en rendre (des passions) tellement maistre, et a les mesnager avec tant d'adresse, que les maux qu'elles causent sont fort supportables, et mesme qu'on tire de la joye de tous ». Di se stesso Sp. diceva (*Lett.* 21): « Vitam non moerore et gemitu, sed tranquillitate, laetitia et hilaritate transigere studeo ».

53. Il MEIJER, notando che il ragionamento qui non corre, propone di mutare l'*igitur* in *autem*; ma questo farebbe supporre che in qualche parte fosse stato già nell' *Eth.* affermato essere l'amore *titillatio concomitante ideae causae externae*; ciò che non è.

Il BAENSCH mantiene l'*igitur*, avvertendo che il testo a rigore di logica avrebbe dovuto dire: « *causae externae; titillatio autem est species laetitiae (per schol. prop. 11, part. III): titillatio igitur concomitante...* ». In realtà col rinvio allo scolio della prop. 11 della III parte Sp. vuol appunto richiamare quella che sarebbe la premessa minore del sillogismo, ossia che la *titillatio* è una specie di *laetitia*.

54. Questo concetto degli affetti, che sono una forma di pazzia o di delirio, risale anch'esso agli stoici. Cfr. ZELLER, III, 1^4, p. 237, *n.* 2.

55. Cfr. MARCO AUR., VIII, 28; XI, 16.

56. Cfr. nota 6 della parte III.

57. Negli *odoribus* e *ludis exercitatoriis* il LEOPOLD (p. 35) vede una reminiscenza di Terenzio.

58. Cfr. *Eth.*, V, 20.

59. Evidentemente il testo dovrebbe dire: *aeque facile pluribus hominibus ac uni resistit.* La Vs. B. nell' Err.-corrige fece questa trasposizione « auctorem ipsum potius quam ms., opinor, emendans » (LEOPOLD, p. 79).

60. *EP: prop. 29.* Corr. Schmidt, Auerbach, Bruder, Land.

61. *EP: prop. 27.* Corr. Schmidt, Auerbach, Bruder, Land.

62. Cfr. TERENZIO, *Andria*, V. 10:

Qui utramvis recte norit, ambas noverit.

63. Riscontri stoici di questo scolio indicati dal Dilthey: CICER., *Tusc.*, III, 9, 20-21; SENECA, *De clem.*, III, 5-6; DIOG. L., VII, 123. *Bene agere et laetari* è appunto massima stoica. Cfr. V. ARNIM, *St. vet. fragm.*, III, fr. 557-566.

64. *EP: per prop. 11 part. III.* Corr. Land.

65. Anche per q. scolio il DILTHEY, *Arch.*, VII, 82 rimanda a ZELLER, III, 1^3, p. 234, (III, 1^4, p. 239), quasi Stoici e Sp. coincidessero nel concepire il saggio che *straft ohne Nachsicht, aber ohne Erregung.* Ma lo ZELLER quivi riassume le testimonianze delle fonti dicendo che il saggio « non cade nell'ira e non ha bisogno di questo impulso irrazionale nè anche per la prodezza e la lotta contro l'ingiustizia; ma egli non sente d'altra parte nessuna pietà, nè ha alcuna indulgenza » ecc.

66. Cfr. Seneca, *Ep.* 76, 10: « Ratio perfecta virtus vocatur »; Cicer., *Tusc.*, iv, 15, 34: « Ipsa virtus brevissume recta ratio dici potest ».

67. Allude al luogo ciceroniano citato in *Eth.*, iii, def. aff. 44.

68. Ed. pr.: *tum nihil aliud concipimus, quam quod homo se ipsum distincte intelligit (per prop. 26 hujus), quod ipsius agendi potentia juvatur* ». Il Land sospettò che potesse sanarsi, mutando il *quod* in *quo* o in *quoque*; ma al Leopold *unicam medelam attulisse videtur Vs. B.*, in conformità della quale ha proposto la correzione che io, come già il Baensch e l'Appuhn, ho accolta.

69. Cfr. Terenzio, *Adelph.*, 84-6:

> Quem neque pudet
> Quicquam nec metuit quemquam neque legem putat
> Tenere se ullam.

70. Vs. B.: *quibus vinculis*. Baensch propone: *qui vinculis* (cfr. trad. *wie konnten sie dann noch durch Bande*). Io ho mantenuto *quo* col Land, che ha avvertito doversi intendere come abl. del pronome *quid* (cfr. *alio* abl. neutro sopra, Def. 7, part. i; cor. prop. 6, p. i; scol. 2 prop. 8, p. i, ecc.

71. Cfr. Tacito, *Annal.*, i, 29: « Nihil in vulgo modicum; terrere, ni paveant »; citato testualmente da Sp., *Tract. polit.*, c. 7, § 27.

72. Intendi *haec illâ* (cfr. Vs. B.). *EP: hâc illa.*

73. Cfr. Terenzio, *Eun.*, 254:

> Scitum hercle hominem: hic homines prorsus ex stultis insanos facit.

74. Marlowe (*Faustus*, 1580) lo cita in questa forma:

> Solamen miseris socios habuisse doloris.

I paremiologi trovano la più antica menzione di questo proverbio, nella forma: *Gaudium est miseris socios habuisse poenarum*, nella cronaca pugliese di Domenico Gravina, del sec. XIV.

75. Pare che l'autore della Vs. B. leggesse *observetur* (Leopold, p. 79).

76. Secondo il Baensch, questo *tantum* dovrebbe cancellarsi. Io lo considero soltanto come un pleonasmo confermante il *quatenus*.

77. *EP: 41 et 43.* Corr. del Baensch.

77. *bis* Il Baensch crede che tra *determinatur* e *aptus* sia caduta la parola *ratione*.

78. *EP: 18.* — Schmidt, Auerbach: *15.* — Land: *16.*

79. Cfr. *Eth.*, v, 10 sch.; v, 38 e sch. (Il saggio non teme nulla, nè anche la morte) e Seneca, *De const.*, xiii, 5; lxxv, 18; *Ep.* 29, 12, Stobeo, *Flor.*, vii, 21 (Dilthey).

80. *EP: per coroll. prop. praec.* Correzione dello Schmidt e del Land.

81. Anche qui *EP: per coroll. prop. praec.*

82. *EP: et malum praesens minus, quod causa est futuri alicujus mali.* Vs. B. e Pollock (*Spinoza, his life and philosophy*, London, 1880, pagina 268 *n*): *futuri alicujus majoris boni.* Gfrörer, Saisset: *futuri alicujus boni.* Bruder: *minus, quod causa est futura al. mali.* Ho accolta la corr. del Land, la più semplice insieme e la più ardita.

83. Cfr. Panezio in Cicer., *De off.*, I, 4, 11: « Sed inter hominem et beluam hoc maxime interest, quod haec tantum, quantum sensu movetur, ad id solum, quod adest quodque praesens est, se accommodat paulum admodum sentiens praeteritum aut futurum; homo autem, qui rationis est particeps, per quam consequentia cernit, causas rerum videt earumque praegressus et quasi antecessiones non ignorat, similitudines comparat rebusque praesentibus adiungit atque adnectit futuras, facile totius vitae cursum videt ad eamque degendam praeparat res necessarias ».

84. « Negant Stoici quemquam liberum esse praeter sapientem » (Acrone, *ad Hor. ep.*, I, 19, 19 (Arnim, *Fragm.*, III, n. 597), Cfr. Cicer., *Acad.*, II, 136; Filone, *De sobrietate*, § 56, Stobeo, ecl. II, 101, 14 W.

85. Che la vita sia pel filosofo una preparazione alla morte è la celebre sentenza di Platone (*Phaedr.*, p. 67 D) ripetuta da molti platonici: Cfr. Cicer., *Tuscul.*, I, 30, 74; Petrarca, *De ocio relig.*, lib. II, p. 316 (ed. Basilea, 1518) e *Sen.*, I, 5.

86. Maimonide, *Guide*, I, 2 (t. I, pp. 38-9): « La ragione che Dio ha fatto emanare sull'uomo, e che costituisce la sua perfezione finale, è quella che Adamo possedeva innanzi alla sua disobbedienza. Mediante la ragione si distingue tra il vero e il falso, e questa facoltà Adamo la possedeva perfettamente e completamente; ma il brutto e il bello esistono nelle cose delle opinioni probabili, e non nelle cose intelligibili ». E il Munk a q. l. avverte che Maimonide si rifà da Arist., *Top.*, I, 1, ed. *Eth. Nic.*, VII, 1, dove tra gli ἔνδοξα, che non hanno relazione con Dio e l'intelletto puro, ma si fondano sul suffragio della totalità o sulla maggioranza degli uomini (il certo del Vico) son posti il vizio e la virtù, il bene e il male. Cfr. Lévy, *Maïmonide*, p. 253. Per la dottrina che l'uomo non nasca, ma diventi libero cfr. Sen., *Ep.* 99, 44-5: « Non dat natura virtutem, ars est bonum fieri. Ignorantia rerum innocentes erant, virtus non contingit animo nisi instituto et edocto et ad summum assidua exercitatione perducto. Ad hoc quidem, sed sine hoc nascimur »; e v. Zeller, III, 1^4, p. 277.

87. *Gen.*, II, 17, 18, 23-24. Con l'accenno *postquam bruta sibi similia esse credidit* Sp. accenna, credo, all'azione del serpente su Eva e Adamo.

88. Da confrontare questa origine dell'umanità civile dall'idea di Dio con la dottrina del Vico nella *Scienza Nuova*. Cfr. *Eth.*, IV, 37 sch. 1.

89. *EP: per prop. 9 huius.* Corr. Schmidt, Bruder, Land.

90. Vs. B., leggendo male il testo: *ignavos*; e così nella dim. e nello scolio.

91-92. L'Appuhn annota giustamente: « La vita di Spin. offrirebbe

più d'un tratto per l'illustrazione dell'eccellente massima di condotta posta nella proposizione e addolcita come conviene nello scolio » (p. 700). E questo scolio, d'altra parte, può servire di documento a illustrazione delle notizie biografiche circa i rapporti di Sp. con Giovanni De Witt e con Simone de Vries (Freudenthal, *Spinoza*, pp. 131, 149). Il De Vries voleva fargli accettare una somma di 2000 fiorini, che il filosofo ricusò (Colerus, *Vita di Spinoza* in Freudenthal, *Lebensgesch.*, p. 62), perchè, disse, l'avrebbe distratto dalle sue cose e da' suoi studi. Lo voleva poi istituire suo erede universale; e fu costretto da Sp. a lasciare le sue sostanze al fratello Isacco, e a contentarsi d'inserire una clausola nel testamento perchè il fratello assegnasse una rendita vitalizia a Sp. Isacco voleva assegnargli 500 fiorini all'anno; ma Sp. ne accettò soli 200. Il maresciallo di Lussemburgo cercò d'indurre il filosofo a dedicare una delle sue opere a Luigi XIV, che gli avrebbe accordato una pensione annua; ma Sp. non consentì (Cfr. Freudenthal, *Spinoza*, p. 251).

Intorno all'armonia perfetta della vita con la dottrina di Sp. vedi, del resto, l'eccellente saggio del Brunschvicg nell'ultimo cap. del suo *Spinoza*.

93. La parola *aucupium* è una reminiscenza terenziana: cfr. *Eun.*, 247. Il primo periodo dello scolio pare si riferisca a quel che aveva detto La Rochefoucauld (*Réflexions*, 1665, n. 223): « Il est de la reconnaissance comme de la bonne foi des marchands: elle entretien le commerce; et nous ne payons pas parce qu' il est juste de nous acquitter, mais pour trouver plus facilement des gens qui nous prêtent ».

94. Il Meyer (cfr. Vs. B.) propone di leggere: *non nisi dolo malo pacisci*. E l'Appuhn crede che la frase diventi più facile. Ma a me par necessario intendere il *vires conjungere et jura habere communia* come oggetto del patto (*paciscantur*) e quindi non disporre paratatticamente i tre verbi.

95. Cfr. la distinzione stoica tra πάθη ed εὐπάθειας (Dilthey).

96. Sec. la Vs. B., *vita vera*. Ma non credo esatto quel che dice Appuhn che sarebbe da preferire questa lezione perchè « *la vie vraie consiste à concevoir les choses adéquatement, à les connaître d'une connaissance du troisième genre; une vie pourrait être conforme à la raison sans avoir ce caractère; elle ne serait pas pleinement libre en ce cas* » (p. 700). Qui Sp. vuol riferirsi appunto alla vita governata dai *rationis dictamina* (prop. 18 sch.).

97. Cfr. *Tract. polit.*, II, 8: « Natura non legibus humanae rationis, quae non nisi hominum verum utile et conservationem intendunt, continetur; sed infinitis aliis, quae totius naturae, cujus homo particula est, aeternum ordinem respiciunt, ex cujus sola necessitate omnia individua certo modo determinantur ad existendum et operandum: quicquid ergo nobis in natura ridiculum, absurdum, aut malum videtur, id inde est, quod res tantum ex parte novimus, totiusque naturae or-

dinem et cohaerentiam maxima ex parte ignoramus, et quod, omnia ex praescripto nostrae rationis ut dirigentur, volumus: cum tamen id, quod ratio malum esse dictat, non malum sit respectu ordinis et legum universae naturae, sed tantum solius nostrae legum respectu ». Concetto frequentemente svolto dal Campanella nelle sue *Poesie*, nell'*Atheismus triumphatus* e nella *Metafisica*.

98. *EP: imitetur*. Corr. Baensch.

99. Cfr. prop. 35 sch.

100. A q. l. il Leopold (p. 35): « Verba partim ex Terentii *Adelph.* (v. 385) petita sunt, et facile etiam argumentum quoddam comicum agnoscas; quod autem ad rem ipsam attinet, conferantur ex. gr. interpretes ad Terent. *Phorm.* vs. 243, qui docent consuetudinem hanc 'militatum confugiendi' fuisse aetatis Diadochorum; quem morem Menander et per Menandrum Terentius in comoedias suas introduxerit ».

101. La frase *ex sua libidine moderari* è anch'essa terenziana: cfr. *Heaut.*, 256. Cfr. anche *Eth.*, v, 41 sch.

102. L'Err.-corr. dell'*EP* corregge: *facultas limitatior est*. Io conservo col Land l'*ingenii*. Il Baensch non ne vede la ragione.

103. Cfr. Seneca, *De matr.*, fr. 81 (Haase): *amor formae rationis oblivio est et insaniae proximus*; e cfr. il cap. seguente di Sp.

L'*EP* qui ha *discordiâ quam concordiâ*. Ma col Land bisogna intendere *disc.* e *conc.* come nominativi.

104. *EP: coroll. prop. 31, part. 100*. Corr. Baensch.

105. Gli edd. dell'*EP* nella *Praefatio*: « Nomen Auctoris in libri fronte et alibi literis initialibus indicatum, non alia de causa, quam quia paulo ante obitum expresse petiit, ne nomen suum *Ethicae*, cujus impressionem mandabat, praefigeretur; cur autem prohibuerit, nulla alia, ut quidem videtur, ratio est quam quia noluit, ut disciplina ex ipso haberet vocabulum. Dicit enim in Appendice, iv part. *Ethices*, cap. xv, quod, qui alios consilio aut re juvare cupiant, ut simul summo fruantur bono, minime studebunt, ut disciplinae ex ipsis habeat vocabulum; sed insuper in *Eth.*, parte iii, aff. defin. 44, ubi quid sit ambitio esplicat, eos, qui tale quid patrant, non obscure, ut gloriae cupidos, accusat ». La frase *disciplina* ecc. è una reminiscenza di Terenzio, *Eun.*, 262:

Sectari iussi
Si potis est, tamquam philosophorum habent disciplinae ex ipsis
Vocabula, parasiti ita ut Gnathonici vocentur.

106. Cfr. anche *Eth.*, iii, deff. 43, 44; v, 4 sch.

107. *Operas mutuas tradere*: frase di Terenzio, *Phormio*, v. 267. — A questo punto il Baensch crede che manchi qualche cosa, che doveva legare la seconda alla prima parte del capitolo. Il Meijer ritiene, che la seconda parte appartenga già al cap. 29, mancando sempre qualche cosa che introduca acconciamente il discorso intorno al denaro. A me

non pare che manchi nulla, poichè il concetto del denaro si connette immediatamente a quello antecedente dello scambio dei beni.

108. *Se magnifice efferre* è terenziano: *Heaut.*, v. 907.

109. *EP: part. III.* Schmidt, Auerbach: *Schol. prop. 44, part. III et Schol. prop. 60, part. IV.* Saisset: *Scol. prop. 54 et scol. prop. 60, part. III.* Corr. Land.

Per l'espressione *in praesenti suave est* cfr. i vv. di Terenzio riferiti nella nota 19. Il confronto di *Eth.*, IV, 16 e di questo luogo di Terenzio suggerirebbe qui (LEOPOLD, p. 26) di leggere *in praesentia.* Ma non si può escludere che in questo luogo Sp. scrivesse appunto *praesenti.*

110. In questa *convenientia melioris partis nostri*, cioè dell'intelligenza, *cum ordine totius naturae* è anticipato il concetto della libertà, ossia l'argomento della seguente parte dell'*Etica.*

PARTE V.

1. La favola è già in Esopo (XCII e CCCXCIV) e in Plutarco, *De liber. educ.* e *Apopht. Laced.* Rielaborata da Descartes, *Des passions*, I, art. 50 (dove si dimostra che il *n'y a point d'âme si foible, qu'elle ne puisse, estant bien conduite, acquerir un pouvoir absolu sur ses passions*). Cfr. La Fontaine, *Fables*, VIII, 24.

2. Descartes, *Des passions*, I, 31 ss. Per gli spiriti animali cfr. Descartes, *Traité de l'homme*, in *Oeuvres*, XI, 129-30. A proposito di queste critiche di Sp. a Cartesio, è stato pure osservato: « Sp. fait a Descartes les objections qu'il devait lui faire: mais, si l'on y prend garde, ces objections portent toutes sur les applications que Descartes a faites de son principe, non sur le principe lui-même ». (V. Brochard, *Le traité des Passions de Desc. et l'Eth. de Sp.*, in *Études de philos. anç. et de philos. mod.*, Paris, Alcan, 1912, p. 329). Questo principio è nell'art. 50 della 1ª parte delle *Passions* ossia nel luogo cit. dallo stesso Sp. E questo concetto espresso nell'*Eth.*, V, 2 è il perno, secondo il Brochard, di tutta la teoria spinoziana della libertà. Cfr. prop. 20 sch. e 4 sch.

3. *EP: quaeque producuntur*; e nell'Err.-corr.: *ita auctor scripserat, N. B. producuntur*. Anche la Vs. B. traduce il N. B. (*Merke*).

4. Ricorso, che è stato detto da Spin., *Eth.*, I app. quasi *ad ignorantiae asylum confugere*. Descartes, lungamente perplesso innanzi al problema dell'unione dell'anima col corpo, nella lett. del gennaio 1646 alla principessa Elisabetta (*Lettres*, ed. Clerselier², 1663, I, 41) uscì nella seguente dichiarazione (*Oeuvres*, IV, 353-4):

« Avant qu' il (Dieu) nous ait envoyez en ce monde, il a sceu exactement quelles seroient toutes les inclinations de nostre volonté; c'est luy-mesme qui a les a mises en nous, c'est luy aussi qui a disposé toutes les autres choses qui sont hors de nous pour faire que tels et tels obiets se presentassent à nos sens à tel et tel tems, à l'occasion desquels il a sceau que nostre libre arbitre nous determineroit à telle ou telle chose; et il l'a ainsi voulu, mais il n'a pas voulu pour cela l'y contraindre ».

5. Dalla prop. 1ª alla 20ª sono indicati i mezzi di aumentare la potenza dell'anima.

6. *EP: 22*. Corr. Schmidt, Bruder, Land.

Per q. prop. cfr. prop. 18 sch.

7. *EP: 62*. Corr. Schmidt, Bruder, Land.

8. Schmidt, Auerbach: *Coroll.*

9. *EP: mentem vi sola*. Corr. Land conforme alla Vs. B. (Leopold, p. 48).

10. *EP: part. III*. Corr. Schmidt, Auerbach, Land.

11. Il Baensch propone la soppressione del primo *maxime*.

12. Converrebbe correggere: *et qui animo impotentes sunt* (Baensch).

13. *EP: observavit*. Corr. Saisset, Land.

14-15. *EP: aliquod*. Corr. Baensch; il quale osserva che se *effectus* ed *effectum* (*Wirkung* e *Bewigktes*) hanno lo stesso significato, e si trova perciò il secondo termine in luogo del primo p. e. in Heereboord, concetto invece e concepito non sono la stessa cosa e perciò il neutro *conceptum* non può stare per *conceptus*.

16. *EP: cum eodem Schol. et prop. 4 hujus*. Corr. Land (conforme Vs. B.; Leopold, p. 48).

17-18. Il Camerer ha proposto: *affectus, qui... illos superant, qui... affectus, qui*.

19. « Manca in questa enumerazione il rimedio indicato nella prop. 6, cioè la conoscenza della necessità delle cose » (Baensch).

20. *EP: sed qui semper*. Ma la Vs. B. (Leopold, p. 80; cfr. Baensch, p. 292) ne consiglia la soppressione, che rende agevole un luogo altrimenti assai oscuro.

21. Il Meijer, richiamandosi alla prop. 40 sch. crede si debba leggere: *ad corporis existentiam*.

22. Da questa prop. alla prop. 40 si espone la dottrina dell'immortalità dell'anima, della conoscenza del terzo genere e dell'amore intellettuale di Dio. Circa la dottrina dell'immortalità dell'anima asserita nella prop. 23, si osservi che già Aristotele, *Metaph.*, Λ, 3, 1070 a 26, aveva detto che non tutta l'anima è immortale: μὴ πᾶσα, ἀλλ' ὁ νοῦς, πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως: bisogna renderci immortali il più che si può, vivendo col pensiero puro: ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν: *Eth. Nic.*, x, 7 1177 b. 33.

E Maimonide, *Guide*: « Vi sono certi uomini che si sforzano sempre di cercare l'immortalità come richiede la loro nobile forma, e perciò non pensano se non alla concezione delle cose intelligibili... e ad unirsi con l'intelletto divino che si effonde sopra di loro » (t. III, p. 46). « Quel che resta separatamente dopo morte è ciò che è divenuto intelletto in atto ». « *A vrai dire* (scrive l'Hamelin, p. 27) *toute cette dernière partie de* l'Ethique *est empruntée au péripatétisme* » (cioè teoria dell'identità dell'intelletto col suo oggetto, e dell'intelletto in Dio e in noi; vita intellettiva o vita in Dio; immortalità impersonale o parziale). Ma su questo punto ha fatto un'importante e giusta riserva V. Brochard (*L'éternité des âmes dans la philos. de Sp.* in *Études de philos. ançet de philos. mod.*, p. 376 ss.), perchè non si può mettere in dubbio

che Sp. concepisse come immortali le anime individuali, quantunque semplici modi della sostanza divina (Cfr. V. Delbos, *Le problème moral dans la philos. de Sp.*, Paris, Alcan, 1893, p. 193). La fonte della dottrina spinoziana dell'immortalità dell'anima, non è Aristotele, ma piuttosto Plotino, che trasforma, probabilmente per influenze giudaiche, la primitiva dottrina aristotelica e quella platonica (*Enn.*, VI, III, 5).

Per la prop. 25, che fa consistere il fine supremo dello spirito nella cognizione del terzo genere, si confronti Maimonide, *Guide*, III, 8 (t. III, p. 48): « L'uomo deve dominare tutti questi bisogni della materia, ridurli per quanto può, e non ammetterne se non quel che è indispensabile. Deve avere per fine quel che è il vero fine dell'uomo in quanto uomo, cioè la sola concezione delle cose intelligibili, il cui scopo più importante e più nobile è di comprendere, quanto è possibile, Dio, i suoi angeli e le altre opere sue... È lì la sua causa finale » (Hamelin, p. 26).

23. *EP: oritur, eaque concomitante idea sui (per prop. 27. hujus).* Corr. Baensch.

24. L'*amor Dei intellectualis* (sul quale v. l'Ulmann, *Ueb. die Begriffe Amor Dei intell.*, Jena, 1884; Malapert, *L'am. intell. de Dieu d'après Spin.*, in *Revue philos.*, XXVI (1888), 245-258) deriverebbe, secondo il Joël, *Spinozas Tract. theol.-polit. auf seine Quelle geprüft*, Breslau, 1870, p. X, da Chasdai Crescas e da Maimonide: « Da Chasdai l'amore, da Maimonide l'aggettivo intellettuale ». Ma la teoria dell'unità della conoscenza e dell'amore di Dio era stata già anticipata da Leone Ebreo, che usa anche il termine spinoziano di amore intellettivo o intellettuale, e da Giordano Bruno. Per Leone Ebreo v. Solmi, *o. c.*, e meglio B. Zimmels, *Leo Hebraeus, ein judischer Philosoph der Renaissance: sein Leben, seine Werke u. seine Lehren* (Diss.), Lpz., 1886, pp. 59-64 *n.* Per Bruno, v. Chr. Sigwart, *Spinozas neuentdeckter Trakt. von Gott, dem Menschen u. dessen Glückseligkeit*, Gotha, 1866, pp. 124 ss.

25. Concetto già svolto dal filosofo ebreo di Spagna (sec. XIV) Chasdai Crescas (da Sp. cit. nella *Lett.* 12): cfr. Lévy, *Maimonide*, p. 245

26. *EP: Axiom.* Corr. Land.

27. Meijer e Baensch leggerebbero: *idea sui, tanquam causa.*

28. Cfr. Isaia, VI, 3. Ps. VIII, 6; CXIII, 4. Cfr. la δόξα di Giovanni, XI, 20; *Rom.*, III, 23; *Eph.*, I, 17-18 (Bruder). Per quest'amore di Dio che si realizza nella cognizione cfr. Maimonide, *Guide*, t. III, p. 25: « Questo amore (di Dio) non può aver luogo se non per una profonda intelligenza di tutto l'essere »; e t. III, p. 437: « Noi già abbiamo esposto parecchie volte che l'amore di Dio è in ragione della percezione ».

29. La 2ª parte della prop. *et mortem minus timet* (che sarà forse un'aggiunta posteriore) non è dimostrata nella Dimostrazione; ma negli scolii di questa e della seguente proposizione.

30. *EP: per prop. 27 et 23 hujus.* Corr. Baensch.

31. *EP: per Axiom. 6.* Corr. Schmidt, Auerbach, Bruder, Land.

32. Cfr. sopra nota 40 della parte IV.

33. *EP: Pietas igitur et Religio*. Corr. nell' Errata-corrige di essa.

34. Cfr. parte III, nota 71 e parte IV, nota 102.

35. P. POMPONAZZI, *De immortalitate animae* (1516), cap. XIV, aveva detto: « Praemium essentiale virtutis est ipsamet virtus, quae hominem felicem facit. Nihil enim maius natura humana habere potest ipsa virtute, quandoquidem ipsa sola hominem securum facit et remotum ab omni perturbatione. Omnia namque in studioso consonant: nihil timens, nihil sperans, sed in prosperis et adversis uniformiter se habens... Adeo quod nullus sapiens, quantumcunque egenus, corpore infirmus, a bonis fortunae destitutus, eligeret vitam tyranni, vel alicuius potentis vitiosi, malletque sapiens in sua dispositione permanere. Itaque omnis virtuosus virtute sua et felicitate praemiatur ».

36. « Offendit omissum *quod* post praeterquam, quam vocem et Latinitas et sententia desiderat, neque umquam, dummodo recte meminerim, addere neglegit noster » (LEOPOLD, p. 77).

37. Adagio comune ai greci e ai latini. Cfr. PLATONE, *Rep.*, 435 c; *Soph.*, 259 c e ARIST., *Eth. Nic.*, II, 9, 1109 a 30.

INDEX RERUM.

D.

G.

H.

I.

J.

L.

M.

Q.

R.

S.

INDICE.